كارل شميت

اللاهوت السياسي

ترجمان

ترجمة: رانية الساحلي - ياسر الصاروط



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

اللاهوت السياسي

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية، إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عمومًا، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من البلدان العربية المختلفة، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن اللغات الأجنبية المختلفة، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

اللاهوت السياسي

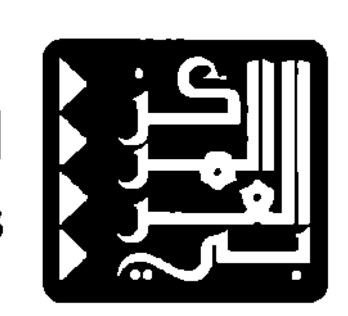
كارل شميت

ترجمة

رانية الساحلي

وياسر الصاروط

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
شميت، كارل، 1888-1985
اللاهوت السياسي/ كارل شميت؛ ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط.
192 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)
يشتمل على بيليوغرافية (ص. 175-178) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-179-3
1. اللاهوت الاجتماعي (مسيحية). 2. اللاهوتية. 3. السيادة. 4. اللاهوت، علم. 5. الدين والسياسة. 6. الفلسفة الألمانية. 7. الدين والدولة. 8. الدين والفلسفة. 9. اللاهوت المسيحي. 10. الفلسفة المسيحية. 11. المسيحية والسياسة. أ. الساحلي، رانية. ب. الصاروط، ياسر. ج. العنوان. د. السلسلة.
320.15

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 9th edition 2009 (First Published 1922)

Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, 5th edition 2008 (First Published 1970)

by Carl Schmitt

عن دار النشر
Duncker & Humblot GmbH, Berlin

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطـر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 - 11 - رياض الصلح - بيروت 2180 1107 - لبنان
هاتف: 8 - 1991837 - 00961 فاكس: 1991839 - 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/ يناير 2018

المحتويات

تعريف بالكاتب

كارل شميت (Carl Scmitt) (11 تموز/ يوليو 1888 بلاتنبرغ - 7 نيسان/ أبريل 1985 بلاتنبرغ)

كان كارل شميت فقيهًا قانونيًّا ودستوريًّا، كما كان يُعتبر فيلسوفًا سياسيًّا أيضًا. وهو من أكثر رجال القانون الألمان شهرة في العالم، ومن أكثرهم إثارة للجدل أيضًا. تركت أعماله الكثيرة تأثيرًا كبيرًا في نظريات السياسة، والقانون، والفلسفة واللاهوت السياسي. وحازت تلك الأعمال انتباه كثيرين من المفكرين والفلاسفة السياسيين، منهم: فالتر بنيامين، ليو شتراوس، يورغن هبرماس، فريدريش هايِك، حنة أرندت، سلافوي جيجيك.

بداياته وفترة جمهورية فايمار[1]

درس كارل شميت القانون في جامعات برلين، ميونخ وستراسبورغ، وتخرج عام 1915 في هذه الأخيرة التي كانت يومذاك ألمانية (فرنسية بعد الحرب العالمية الأولى). وحاز شهادة التأهيل (الأستاذية الجامعية) في عام 1916 من جامعة ستراسبورغ أيضًا. تطوع في الجيش في السنة نفسها، لكنه لم يُلحق بالجبهة، بل

(1) جمهورية فايمار (بالألمانية: Weimarer Republik) الجمهورية الفدرالية والديمقراطية التمثيلية شبه الرئاسية التي أُسست في عام 1919 في ألمانيا لتحل محل الإمبراطورية الألمانية. سميت فايمار نسبة إلى المدينة التي اجتمع فيها المجلس الدستوري، على الرغم من أن الاسم الرسمي للدولة بقي الرايخ الألماني (Deutsches Reich)، وهو استمرار للاسم من فترة الإمبراطورية قبل عام 1918. استمرت تلك الجمهورية حتى عام 1933 حين وصول هتلر إلى الحكم.

عُين في وظيفة إدارية في قيادة الجيش البافاري في ميونخ. وبعد انتهاء الحرب بدأ التدريس في جامعة ميونخ في عام 1920. وتنقل للتدريس في جامعات غرايفسفالد (Greifswald)، وبون (Bonn) وكولن (Köln) واستقر به المقام في برلين في عام 1933 حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث جُرِّد من وظائفه بعد هزيمة النازية بسبب صلاته الوثيقة بها (في وقت كان لقبه «تاج رجال القانون في الرايخ الثالث»).

بعد أطروحة التأهيل - وكانت بعنوان «قيمة الدولة ومعنى الفرد بالنسبة إلى القانون الدستوري والإداري، القانون الدولي ونظرية الدولة» - نشر شميت بحوثًا سياسية، قانونية ولاهوتية. وغالبًا ما كانت منشوراته عبارة عن كتيبات صغيرة، لكنها تطرح موضوعات أساسية وتفتح أبوابًا واسعة للنقاش العلمي والأكاديمي. أصدر في عام 1928، عمله السياسي الأكثر أهمية **العلم الدستوري** (*Die Verfassungslehre*) الذي وضع فيه دستور بلاده تحت مجهر التحليل المنهجي من وجهة نظر حقوقية. وقد أسس بذلك فرعًا معرفيًّا جديدًا ضمن علم القانون العام.

تزوج شميت في عام 1916، من الصربية باولا دوروتِش (Pawla Dorotic) التي كانت تدّعي أنها من النبلاء وتبين أنها محتالة، وطلقها في عام 1924 بعد فضيحة مدوية، لكن الكنيسة الكاثوليكية لم تعترف بالطلاق، وحكمت عليه بالحُرم. تزوج مرة ثانية من طالبته السابقة، الصربية أيضًا، دوسكا تودوروفيتش (Doska Todorovic) في عام 1926، وأنجب منها ابنته الوحيدة أنيما (Anima).

الفترة النازية

انضم شميت إلى الحزب الاشتراكي القومي الألماني (النازي) في الأول من أيار/ مايو 1933. وبعد أيام من انضمامه، شارك في إحراق كتب لكتّاب يهود مبتهجًا بإحراق «المواد اللا-ألمانية»، ومناديًا بتطهير أوسع كي يشمل أيضًا المؤلفين «الذين تأثروا بأفكار يهودية». في تموز/ يوليو من ذلك العام، عيّنه غورنغ (Göring)، الرجل الثاني في الحزب النازي، عضوًا في مجلس الدولة البروسية. ثم أصبح رئيسًا لـ «اتحاد الحقوقيين الاشتراكيين - القوميين» في تشرين الثاني/

نوفمبر 1933. كما عُين أستاذًا في جامعة برلين مكان هيرمان هيلر (Hermann Heller) الاشتراكي الذي طُرِد من الجامعة، حيث قدّم نظرياته السياسية والحقوقية التي برر فيها دكتاتورية الحزب النازي ودولة القائد (الفوهرر (Führer)). بعد ذلك بحوالى ستة أشهر، أي في حزيران/ يونيو 1934، عُين شميت رئيسًا لتحرير **الجريدة الحقوقية النازية** (*Deutsche Juristen Zeitung*)، حيث نشر في تموز/ يوليو مقالة بعنوان «القائد يحمي القانون» تبريرًا للاغتيالات السياسية التي قام بها هتلر ضد كل من يخالفه حتى داخلَ حزبه بالذات. في تلك المقالة وصف سلطة هتلر بـ «الشكل الأعلى للعدالة الإدارية». قدّم شميت نفسه «مُعاديًا جذريًا للسامية»، وطالب، بصفته رئيسًا لمؤتمر أساتذة القانون في برلين، بتطهير القانون الألماني من «الروح اليهودية».

مع كل ذلك، وفي كانون الأول/ ديسمبر 1936، اتهمت نشرة الـ SS (قوة الصدم النازية) (Das SchwartzeKorps) شميت بالوصولية، وبأنه هيغلي الفكر، وكاثوليكي في العمق، وقالتَ إن لاساميته هي مجرد ادّعاء، مُذكِّرة بكتاباته السابقة التي انتقد فيها الفكر النازي العنصري. بعد ذلك، استقال شميت من منصبه «قائدًا لمجموعة الرايخ المهنية»، لكنه احتفظ بمنصبيه أستاذًا في جامعة برلين ومستشارًا للدولة البروسية. وظل ملاحقًا من الـ SS حتى عام 1937، حين أمر غورنغ بوقف الأعمال الانتقامية بحقه.

في نهاية الحرب العالمية الثانية، قبضت القوات الأميركية على شميت، وكاد يحاكم في محكمة نورنبرغ، إلا أن التحقيق معه لم يثبت عليه أي تهمة جرمية، فأُطلق سراحه بعد أن أمضى أكثر من سنة في معسكر اعتقال.

فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية

عاد شميت إلى مسقط رأسه، بلدة بلاتنبيرغ (Plattenberg)، في مقاطعة «شمال الراين - وستفاليا» في عام 1946. وقد أُغلق في وجهه باب العودة إلى الوظيفة الأكاديمية، ليس بسبب ماضيه النازي فحسب، بل أيضًا لأنه عارض بشدة سياسة اجتثاث النازية التي بدأ الحلفاء بتطبيقها بعد الحرب.

على الرغم من عزلته عن التيار الرئيس للمجتمع العلمي والسياسي، تابع شميت دراساته، وخصوصًا تلك المتعلقة بالقانون الدولي، ابتداءً من عام 1950. نشر بحوثًا عدّة في خمسينيات القرن العشرين وستينياته. وكان آخر كتاب نُشِر لشميت في حياته هو الجزء الثاني من **اللاهوت السياسي** في عام 1970.

عانى شميت في سنواته الأخيرة من مرض التصلب الدماغي، وكان ذلك سببًا في نوبات من التوهم العصابي (اعتبر نفسه Katechon، الواقي من «المسيح الدجال»)، أو الوسواس المَرَضي الذي جعله يشعر بأنه محاصر وملاحق بالأصوات و«الموجات الصوتية». مرضه العقلي جعله يرى حشرات بقّ إلكترونية في كل مكان، ويخشى الملاحقة من أعداء غير مرئيين.

توفي شميت في 7 نيسان/ أبريل 1985 عن عمر يناهز الـ97 عامًا، ودفن في بلدته بلاتنبيرغ.

فكرُه

صُنف فكر كارل شميت تحت عناوين كثيرة: اعتُبِر قوميًّا متعصبًا، مناهضًا للتعددية والليبرالية، محتقرًا الديمقراطية البرلمانية، خصمًا لدولة القانون ومؤيدًا للاستبداد. كان فكره يحمل خطوطًا رجعية من دون شك: كان معجبًا بالفاشية الإيطالية، وبرّر الجرائم النازية «قانونيًّا وشرعيًّا». كانت مؤلفاته دومًا تحوي استطرادات وأفكارًا تتعلق بالسياسة الراهنة لعصره، ولكن تلك الأفكار كانت نازية الطابع بكل وضوح ما بين عام 1933 و1945. ولم يتطلب انحيازه إلى الأفكار العنصرية و«ميثولوجيا الأرض والدم»[2] النازية، سوى تعديلات طفيفة على نظرياته السياسية التي طورها في فترة جمهورية فايمار. ولكن، على الرغم

(2) ميثولوجيا الدم والأرض (بالألمانية: Blut und Boden Methologie) تشير إلى الأيديولوجيا التي تركز على العرق استنادًا إلى عاملين: الدم، بمعنى الأصل السلالي المشترك لقوم ما، والأراضي التي يقيم عليها ذلك القوم. وهي تمجّد علاقة الناس بالأرض التي يشغلونها ويزرعونها، كما تعطي الفضائل المعيشة قيمة كبيرة، في الريف. وقد نشأ هذا المفهوم في ألمانيا في نهاية القرن التاسع عشر على يد إ. م. آرندت (E.M. Arndt) و ف. هـ. ريل (W. H. Riel) تبنت الأيديولوجيا النازية هذه الأفكار في ما بعد.

من هذه الجوانب الرجعية في فكره، إلّا أن فلسفة كارل شميت السياسية ونظرياته الحقوقية لا تزال تعتبر مبتكرة ومهمة بالنسبة إلى كثيرين من المفكرين المعاصرين. وسوف نحاول في ما يأتي عرض مفاهيمه الأساس بشكل موجز.

تميز شميت كونه كاثوليكيًا بتشاؤم عميق تجاه الأفكار التقدمية والتطور التقني. وقد أنشأ نقده الثقافي الخاص على خلفية رفض طرائق التفكير «المحايدة قِيَميًّا» والمفاهيم النسبية. جادل شميت في شبابه ضد «الأمان البرجوازي» و«السلبية المفعمة بإشارات مضادة للرأسمالية». ويبدو أنه كان يكنّ نوعًا من الاحتقار للبشرية جمعاء، حيث إنه كان مفتونًا بِدونوسو كورتس (Donoso Cortés) الذي كان يعتبر الجنس البشري أحقر من الحشرات (لولا أن الرب، بنظره، تجسّد بشكل إنسان).

على صعيد الفلسفة السياسية، كان شميت يعتبر أن مفهوم «السياسي» يتقدم على كل ما عداه في نظرته إلى الدولة، خصوصًا على مفهوم الحق والقانون. فالنظام السياسي للدولة هو الشرط الضروري لإقامة نظام قانوني، الذي يضع ذلك النظام موضع التنفيذ هو الحاكم السيادي (Sovereign) الذي يظهر، عبر كثير من كتابات شميت السياسية، بملامح دكتاتورية. فهو مثلًا يمكن أن يسم من يعارضه في بعض الحالات بوسم «العدو الوجودي» الذي يجب مكافحته، لا بل إفناؤه، بحسب شميت.

الإنسان، من وجهة نظر شميت، بطبيعته ليس خيّرًا، ولكنه أيضًا ليس شريرًا، بل غير محدد. أي إنه قادر على الخير والشر معًا. لذلك فهو، في الأقل نظريًّا، خطِر وجزافي. ونتيجة تلك الطبيعة غير الكاملة للإنسان تنشأ عداوات. والسياسة في أحد أهم تجلياتها بالنسبة إلى شميت، هي القدرة على التمييز بين العدو والصديق. وتندرج أيضًا تحت مفهوم السياسي لديه درجة الترابط والتفكك بين البشر. في كتابه **مفهوم السياسي** (1926) يقول شميت: «مغزى التفريق بين العدو والصديق هو الدلالة على درجة الكثافة القصوى للاتصال أو الانفصال، للترابط أو للتفكك». هذا التعريف الدينامي فتح المجال لأسس نظرية جديدة لتفسير الظواهر السياسية. وبالنسبة إلى شميت، فإن هذا الفهم للسياسة كان نوعًا من القاعدة الأساس التي

بنى عليها فلسفته القانونية. وقد فسّر بوكنفورده (Böckenförde)[3] مفهوم شميت هذا على الشكل الآتي:

«عندما نتمكن فحسب من المحافظة على درجة كثافة تحت عتبة التفريق بين العدو والصديق يمكن أن يكون هناك نظام، وخلاف ذلك تصبح الحرب أو الحرب الأهلية تهديدًا جديًّا».

انتقد شميت الرأي العام المسيطر في زمن جمهورية فايمار، خصوصًا الليبراليين، لأنهم تجاهلوا في نظره مسألة تحقيق القانون في فلسفتهم الحقوقية. هذه المسألة الأساس كانت غير قابلة للحل إلا عبر السؤال عن السيادة وحالة الطوارئ بارتباطهما مع حامي الدستور. وقد عَرَّف شميت الحاكم السيادي بأنه السلطة التي تقرر في نهاية الأمر، من دون الحاجة إلى استعمال تبريرات قانونية. يبدأ شميت كتابه **اللاهوت السياسي** بالجملة التي اشتهرت كثيرًا: «الحاكم السيادي هو من يقرر في الحالات الاستثنائية». وهو يقصد هنا الحالات التي تقع خارج نطاق القانون المرعي في «الحالات العادية». وبالارتباط مع مفهوم السيادة، يسجل نقطة إيجابية لدستور جمهورية فايمار في معرض نقده إيّاه، وهي أنه، أي الدستور، أعطى الرئيسَ صلاحية إعلان حالة الطوارئ وليس البرلمان الذي اعتبره غير فاعل ويعتمد الحلول الوسط بعد نقاشات طويلة وعقيمة.

يشتمل الجزء السياسي من الدستور، بحسب شميت، على المسائل المتعلقة بالجمهورية، والديمقراطية والبرلمانية. في المقابل، فإن حقوق الإنسان الأساس وتوزيع السلطات تنتمي إلى الجزء الحقوقي منه. وبينما يرسم الجزء السياسي كيفية عمل الدولة، فإن الجزء الحقوقي يضع الضوابط والحدود لهذا العمل. والدستور، في رأيه، يحوي حكمًا جزءًا سياسيًّا، وليس بالضرورة جزءًا حقوقيًّا. والدولة هي التي تصون حقوق المواطن الأساس، وهي التي تضع حدودًا لتلك الحقوق. مع هذا المفهوم، يعارض شميت ضمنيًا الفكرة القانونية - الطبيعية

---

(3) إرنست فولفغانغ بوكنفوردِه (1930 -) (Ernst-Wolfgang Böckenförde): فيلسوف قانوني، أستاذ في جامعة فرايبورغ وقاضٍ في المحكمة الدستورية العليا في ألمانيا. له مؤلفات كثيرة في القانون والدستور.

التي تنادي بحقوق الإنسان العالمية، بغضّ النظر عن الدولة، شكلها، دستورها وقوانينها. وهنا أيضًا يقف شميت على الضفة المقابلة لليبراليين.

الدولة الحديثة بالنسبة إلى شميت، تكسب شرعيتها من ديمقراطيتها فحسب. ولكنه يعرّف الديمقراطية بأنها «هوية المسيطِر والمسيطَر عليهم، الحاكِم والمحكومين، الآمر والمطيعين». ويعتبر أن جوهر الديمقراطية يتمثل بالمساواة بين جميع مواطني الدولة (مع استثناء مواطني الدول الأخرى). والشرط الضروري للديمقراطية أيضًا، هو أن يكون الشعب «موحَّدًا سياسيًّا». في المقابل، فإن الدكتاتورية تكون ضرورية في «الأوضاع الاستثنائية» التي تشمل، مثلًا، تهديدًا ما للنظام العام، داخليًّا كان أم خارجيًّا. ينظر شميت إلى الدكتاتورية بوصفها وسيلة موقتة لإعادة الأوضاع إلى «عاديتها» وإرساء الاستقرار الضروري لتطبيق القوانين بفاعلية. كما أنه كان يعتبر أن الدكتاتورية موجودة ضمنًا في كل ممارسة للسلطة عن غير الطريقة البرلمانية البطيئة والبيروقراطية: «إذا كان دستور الدولة ديمقراطيًّا، عندئذٍ يكون كل نفي للمبادئ الديمقراطية، كل ممارسة لسلطة الدولة باستقلال عن رأي الأكثرية، يمكن أن نسميه دكتاتورية».

يسجَّل لشميت أنه تنبّأ في عام 1962 (من خلال محاضرتين في مدريد أسفرتا عن نظريته المعروفة بنظرية الأنصار)، بالخطوط العريضة للوضع الدولي الذي نعيشه اليوم. فقد كتب: «عصر الكيانات الدولتية قد انتهى». واختفاء نظام الدولة ذات السيادة يراه شميت في انحلال الدول ونشوء كيانات جديدةَ من منظار القانون الدولي (الاتحاد الأوروبي في زمننا الحاضر مثلًا). وعوضًا عن الدول تظهر على المسرح الدولي «مجالات كبرى» (Großräume) كما يسميها شميت، ويعطي الولايات المتحدة مِثالًا، فهي «قوة قائدة» ذات «مجال كبير» تشع فيه أفكارها ويشع تأثيرها السياسي، والاقتصادي والثقافي. وعلى النمط نفسه، فإن الأرض سوف تنقسم إلى «مجالات كبرى» عدة يفرضها التاريخ والجغرافيا والوضع الاقتصادي والخلفية الثقافية وغيرها من العوامل. وفي الوقت نفسه، يقول شميت، تخسر الدول احتكار حق شن الحرب[4] (jus ad bellum)، ويظهر على

(4) يستعمل شميت هذا التعبير اللاتيني عندما يتكلم على الحق في إعلان الحرب.

الساحة محاربون جدد، غير تابعين للدول، يتميزون بقدرتهم على شن الحرب. وهم يتماهون كليًّا مع أهداف مجموعتهم، ويضحّون بكل شيء، بما فيه حياتهم وحياة الأبرياء وغير المتورطين، في سبيل تحقيق تلك الأهداف. وقد أطلق شميت على أولئك المحاربين اسم الأنصار (Partisans)[5].

كتاب اللاهوت السياسي

صدر الجزء الأول من **اللاهوت السياسي** في عام 1922، حين كان شميت أستاذًا للقانون في جامعة بون. وكان، على الأرجح، أول من استعمل تعبير «اللاهوت السياسي». وقد اشتقّ عنوان الكتاب من تأكيده، في مطلع الفصل الثالث، «إن مفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلّها ذات الدلالة هي مفاهيم لاهوتية مُعلمَنة». بكلمات أخرى، تخاطب النظرية السياسية الدولة بالطريقة نفسها التي يخاطب فيها اللاهوت الله. غير أن شميت لا يتطرق بتاتًا إلى أي موضوع له علاقة باللاهوت في الفصلين الأولين، بل يبدأ بتعريف سيادة الدولة ويستعرض ناقدًا آراء عدد كبير من المفكرين السابقين أو المعاصرين له في مسألة السيادة. كما أنه يتطرق إلى مفهوم السيادة ومفاعيلها في دستور ألمانيا الأول، في عام 1871 بعد توحيدها، ودستورها الثاني في عام 1919 والمعروف بدستور جمهورية فايمار. في الفصل الثالث الذي أعطى الكتاب عنوانه بأكمله، يحاول شميت أن يثبت العلاقة الوثيقة بين علم اللاهوت وعلم التشريع. ويصف تطور اللاهوت الحديث في نظرته إلى المسائل السياسية، القانونية والسوسيولوجية؛ من خلال عرضه المسهب، المركَّز والنقدي في الوقت ذاته، لأطروحات المفكرين الذين عالجوا تلك الموضوعات. ويخصص الفصل الرابع والأخير من الكتاب لنقد آراء ثلاثة من المفكرين الكاثوليك في ما يتعلق بفلسفة الدولة، بوصفهم ممثلين تيارًا «مضادًّا للثورة» في اللاهوت السياسي، هم: دو ميستر (De Maistre) وبونالد (Bonald) وكورتيس (Cortés).

---

(5) الأنصار هي الترجمة العربية المألوفة منذ الأربعينيات من القرن العشرين للكلمة (Partisan) المستعملة في اللغات الأوروبية. واليوم يمكن أن نطلق على المحاربين الذين وصفهم شميت باسم «الإرهابيين»، «المقاومين»، «المجاهدين»، «الثوّار» أو غير ذلك، بحسب انحيازنا السياسي.

أما الجزء الثاني من **اللاهوت السياسي**، فقد كتبه شميت في عام 1969 ونشره في بداية عام 1970، أي بعد حوالى نصف قرن من إصداره الجزء الأول. ويشي عنوانه الفرعي «أسطورة إنهاء كل لاهوت سياسي» بمضمونه، ففيه يفند شميت مقولة «إنهاء اللاهوت السياسي» التي أوردها إيريك بيترسون (Eric Peterson) ضمن كتابه **التوحيد باعتباره مشكلة سياسية: مساهمات في تاريخ اللاهوت السياسي في عهد الإمبراطورية الرومانية** الذي نشره في عام 1935. وبيترسون الذي كانت تربطه صداقة شخصية وعلمية بشميت إلى حين التحاق الأخير بالحزب النازي في عام 1933، كان لاهوتيًّا بروتستانتيًّا وأستاذًا جامعيًّا اعتنق الكاثوليكية في عام 1930. ويبدو أن بيترسون كانت لديه دوافع، قد تكون سياسية، دينية أو شخصية، كي يجزم بانتهاء اللاهوت السياسي المعاصر له، استنادًا إلى تاريخ ذلك اللاهوت في القرون المسيحية الأولى. في جميع الأحوال، فإن شميت ينفذ من نقاط الضعف في أطروحة بيترسون كي يقضي عليها قضاءً مبرمًا. ولا يكتفي بذلك، بل إنه يهاجم المفكرين الذين أخذوا بأطروحة بيترسون باعتبارها «أسطورة علمية» كما يسميها. ويناقش، في معرض ردّه على بيترسون، التطور الذي حصل على نظريات اللاهوت السياسي منذ عشرينيات القرن العشرين، حين كتب الجزء الأول من كتابه، إلى أواخر ستينياته، آن صدور الجزء الثاني.

سوف يلاحظ القارئ من دون شك سعة اطلاع شميت الهائلة، وإحاطته المتمكّنة بموضوعات بحثه، وتماسك أسلوبه الاستثنائي؛ وذلك بِصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع الأفكار التي يطرحها. ونحن اليوم؛ إذ نضع هذا الكتاب بين يدي القراء العرب، فعلى أمل أن يسد ثغرة في مكتبة المراجع السياسية العربية.

ياسر الصاروط

أيلول/ سبتمبر 2015

الكتاب الأول

أربعة فصول عن مفهوم الحكم

مقدمة الطبعة الثانية

لم تتغير الطبعة الثانية من **اللاهوت السياسي**، فبعد 12 عامًا من صدورها في آذار/ مارس 1922، يمكن الحكم على مدى صمود هذه المطبوعة الصغيرة أمام امتحان الزمان. وتتكرر حرفيًّا الخلافات مع النظرية الليبرالية المعيارية[1] لعلم القانون وما يشبه «الدولة الدستورية» المتعلقة بها. أما المقاطع القليلة التي حذفت، فهي تتضمن أمورًا غير أساسية فحسب.

في السنوات الأخيرة، ازدادت بوضوح الأمثلة المتعددة التي تنطبق عليها فكرة اللاهوت السياسي. إن «التمثيل» من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر، والنظام الملكي في القرن السابع عشر الذي يعتبر إله الفلسفة الباروكية[2]، والسلطة «المحايدة» للقرن التاسع عشر «التي سادت لكنها لم تحكم»، وصولًا إلى مفاهيم دولة الإدارة والتدابير الخالصة التي تدير، لكنها لا تحكم، يشكل جميعها أمثلة عن مدى خصوبة فكرة اللاهوت السياسي. وفي محاضرتي «عصر التحييد ونزع الطابع السياسي» في برشلونة في تشرين الأول/ أكتوبر 1929[3]،

---

(1) ستستخدم كلمة «المعيارية» لترجمة كلمة Normativismus في هذا النص، علمًا أن المقصود بهذه الكلمة «النظرية المعيارية لعلم القانون»، وقد طورها الفيلسوف الألماني هانس كلسن، وفقًا للمرجع الآتي عن وجهات النظر النقدية لفكر كلسن والموضوعات التي أثارها: Stanley L. Paulson (ed.), *Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes* (Oxford: Oxford University Press, 1999). (المُراجع)

(2) الباروكية مصطلح يستخدم لوصف الحركة الثقافية (التي تشمل الأدب والفلسفة والفن والموسيقى) في العصر الذي بدأ في نهاية القرن السادس عشر وانتهى في منتصف القرن الثامن عشر. (المُراجع)

(3) ينظر: Carl Schmitt, «Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisienrung,» in: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1929-1939* (Hamburg: [n.pb], 1940), pp. 120-132. (المُراجع)

طرحت المشكلة الرئيسة المتعلقة بكل مرحلة من مراحل مسار العلمنة، من المرحلة اللاهوتية إلى المراحل الخلقية - الإنسانية والاقتصادية، مرورًا بالمرحلة الماورائية. ومن بين اللاهوتيين البروتستانتيين، فقد أكّد بشكل خاص هنريك فورستهوف وفريدريك جوجارتن أننا لا نستطيع أن نفهم تاريخنا في القرون الماضية من دون مفهوم للعلمنة. ولا شك في أن اللاهوت البروتستانتي يقدم عقيدةً مختلفة ومفترَضة غير سياسية، تعتبر أن الله هو «الآخر الكامل»، تمامًا كما هي الحال في الليبرالية السياسية، حيث تُعتبر الدولة والسياسة أنهما «الآخر الكامل». ولقد بدأنا ندرك أن السياسي هو الشامل، وبالتالي، فإننا نعلم أن أي قرار عمّا إذا كان أمرٌ **غير سياسي** هو دائمًا قرارٌ **سياسيٌّ**، بغض النظر عمن يقرر وعن الأسباب المقدَّمة. هذا ينطبق أيضًا على السؤال هل كان لاهوت معين سياسيًّا أو لا.

أود استكمال ملاحظاتي عن توماس هوبز (Thomas Hobbs) في شأن نوعَي التفكير التشريعي الموجودَين في نهاية الفصل الثاني. وهذا أمر حيوي لأنه يعنيني مهنيًّا باعتباري أستاذ قانون، فأنا الآن لا أميز بين نوعين من التفكير التشريعي فحسب، بل بين ثلاثة أنواع. فإضافة إلى النوعين المتعلقين بالمعايير والقرارات، هنالك النوع المؤسساتي. ولقد وصلت إلى هذا الاستنتاج نتيجة لمناقشات فكرتي عن «الضمانات المؤسساتية» في التشريع الألماني ودراساتي حول نظرية المؤسسات المليئة بالمعاني التي صاغها موريس هوريو (Maurice Haurious).

فيما يفكر مَن يستند فحسب إلى النوع المتعلق بالمعايير (المعياري) في القواعد غير الشخصية، ويطبّق مَن يستند إلى النوع المتعلق بالقرارات (القراري)[4] القانون الجيد على موقف سياسي أدركه بشكل صحيح من خلال قرار شخصي، يترعرع التفكير التشريعي المؤسساتي في المؤسسات والمنظمات التي تتخطى الإطار الشخصي. وفيما يجعل المعياري القانون مجرد وسيلة تشغيل لبيروقراطية الدولة من خلال تحريفه له، ويخاطر القراري دومًا بفقدان المضمون

(4) ستستخدم في هذا النص كلمة «قرارية» للدلالة على مفهوم decisionism، وبالتالي، سيكون «القراري» التعبير الذي يترجم decisionist. (المُراجع)

الراسخ في كل حركة سياسية كبيرة من خلال تركيزه على اللحظة، يؤدي الفكر المؤسساتي المنعزل إلى السمة التعددية لنمو نقابي إقطاعي خالٍ من السيادة، وبالتالي، يمكن جمع العناصر والمجالات الثلاثة للوحدة السياسية، أي الدولة والحركة والشعوب، مع أنواع التفكير التشريعي الثلاثة، بأشكالها الصحية فضلًا عن تلك المشوهة. كانت النظرية الألمانية إلى القانون العام المرتبطة بالأعراف فحسب، «الصالحة» واقعيًا في خلال فترة حكم فيلهلم الثاني وجمهورية فايمار، بما فيها ما يسمى «الوضعية» و«المعيارية»، مجرد «معيارية» متدهورة، وبالتالي، تحمل تناقضًا ذاتيًّا، من دون أن تستند إلى الحق الطبيعي أو إلى قانون المنطق. وبمزيجٍ مع نوع معين من «الوضعية»، كانت مجرد «قرارية» منحلة، عمياء أمام القانونِ، متشبثة «بالسلطة المعيارية لما هو واقعي» وليس بقرار حقيقي. ولم يكن هذا الخليط الخالي من الشكل وغير الملائم لأي هيكل يصلح لأي مشكلة خطرة تتعلق بالدولة والدستور. وتتميز هذه الحقبة الأخيرة للقانون العام الألماني بحقيقة أن الجواب عن قضية مصيرية واحدة بقي عالقًا، وهو النزاع الدستوري البروسي مع بسمارك، لذلك، فإننا نفتقر إلى إجابات عن جميع الحالات المصيرية الأخرى. ومن أجل التهرب من القرار الضروري، صاغ القانون العام الألماني مقولة لمثل هذه الحالات أتت بنتائج عكسية، ومع ذلك لا تزال هذه المقولة شعارًا: «هنا يتوقف القانون العام».

كارل شميت

برلين

تشرين الثاني/ نوفمبر 1933

1 - تعريف السيادة

الحاكم السيادي هو الذي يقرر في الحالات الاستثنائية.

هذا التعريف فحسب هو الذي يمكن أن ينصف مفهومًا حديًّا[1]. وخلافًا للمصطلحات غير الدقيقة الموجودة في الأدب الشعبي، المفهوم المختلف عليه ليس مفهومًا غامضًا، بل هو مفهوم متعلق بالمجال الأقصى، وبالتالي، يجب على هذا التعريف للسيادة أن يكون مرتبطًا بقضية - أقصوية وليس بالروتين. وقريبًا، سوف يصبح واضحًا أن الاستثناء ينبغي أن يفهم على أنه يعود إلى المفهوم العام في نظرية الدولة، وليس إلى مجرد مكوّن نظري يطبَّق على أي مرسوم طارئ أو حالة حصار.

يرافق الجزم بأن الاستثناء يلائم فعلًا التعريف التشريعي للسيادة، وهو أساسٌ منهجي وقانوني منطقي. وإن القرار في الحالات الاستثنائية هو قرار بكل معنى الكلمة. وبما أنه لا يمكن أبدًا القاعدة العامة المتمثّلة بمبدأ التقادم القانوني العادي أن يشمل الاستثناء التام، لا يمكن، بالتالي، أن ينبثق من هذه القاعدة قرار بأن استثناءً حقيقيًّا موجود. وعندما قال روبرت فون مول[2] إن اختبار ما إذا كانت حالة

(1) يقصد به المفهوم الذي يقع على حدود ما Grenzbegriff مفهوم حدّي: ترجمة للمصطلح الألماني.

(2) روبرت فون مول (Robert Von Mohl) خبير قانوني وتشريعي، عاش بين عامي 1799 و1855، وكان أستاذًا في العلوم السياسية والقانون، كما شغل منصب وزارة العدل وكان نائبًا في البرلمان أكثر من مرة في ألمانيا، ويُعتبر أول من استحدث تعبير «الدولة الدستورية» في مقابل الدولة البوليسية «الأرستقراطية». والكاتب يقتبس هنا من عمله: Robert Von Mohl, *Staatsrecht, Völkerrecht und Politik: Monographien*, vol. 2 (Tübingen: [n.pb], 1862), p. 626.

طوارئ موجودة لا يمكن أن يكون اختبارًا تشريعيًّا، لقد افترض أن القرار بالمعنى القانوني يجب أن يكون مستمدًّا كليًّا من مضمون القاعدة. لكن هذا هو السؤال، فبالمعنى العام الذي أوضح مول من خلاله حجّته، ليست فكرته سوى تعبير عن الليبرالية الدستورية، وهي تخفق في إدراك المعنى المستقل للقرار.

من منظور عملي أو نظري، لا يهم فعليًّا ما إذا كان مخطّطٌ مجردٌ مقدَّمٌ لتعريف السيادة (تحديدًا أن السيادة هي السلطة الأعلى وليست سلطة مشتقة) هو مقبولًا. فبشكل عام، لن يكون هناك أي جدال في مفهوم مجرد، ولا سيما في تاريخ مفهوم السيادة. ما هو قابل للنقاش هو حول التطبيق الفعلي، وهذا يعني مَن يقرر في حالة نزاع ما الذي يشكّل المصلحة العامة أو مصلحة الدولة، والسلامة العامة والنظام، والخلاص العام[3]، وهلم جرًّا. وكون الاستثناء غير مقنن في النظام القانوني القائم، يمكن في أحسن الأحوال وصفه بأنه حالة مهلكة شديدة أو أنه يشكل خطرًا على وجود الدولة، أو ما شابه ذلك، لكن لا يمكن تحديده فعليًّا أو جعله يتوافق مع قانون معَد مسبقًا.

الاستثناء تحديدًا هو الذي يجعل موضوع السيادة يؤخذ في الحسبان، وأعني هنا مسألة السيادة بأكملها. إن التفصيلات الدقيقة للطوارئ لا يمكن توقعها، فلا يمكن صوغ ما يمكن أن يحدث في حالة كهذه أو كيف يمكن التخلص من هذه الحالة، ولا سيما عندما تكون الحالة فعليًّا غاية في الخطورة. وفي مثل هذا الوضع، على الشروط المسبقة فضلًا عن مضامين الاختصاص القضائي أن تكون بالضرورة غير محدودة. ومن وجهة نظر دستورية ليبرالية، لن يكون هنالك اختصاص قضائي نهائيًّا، فالتوجيه الأقصى الذي يمكن أن يوفره الدستور هو الإشارة إلى الشخص الذي يمكنه التصرف في حالة كهذه. وإذا كان هذا العمل لا يخضع للسيطرة، وإذا لم يعرقَل بطريقة ما عبر الضوابط والتوازنات، كما هي الحال في الدستور الليبرالي، فمن الواضح مَن هو الحاكم السيد. فهو الذي يقرر ما إذا كانت هنالك حالة طوارئ قصوى وكذلك ما يجب القيام به للقضاء عليها. وعلى الرغم من أنه يقف خارج النظام القانوني الصالح في الأوضاع العادية، فهو مع ذلك ينتمي إليه،

(3) في النص استخدم الكاتب التعبير الفرنسي «le salut public».

لأنه هو الذي يجب أن يقرر ما إذا كان الدستور يحتاج إلى تعليق بمجمله. وتشير الاتجاهات كلها للتطور الدستوري الحديث إلى القضاء على السيادة بهذا المعنى، وتتماشى أفكار هوغو كرابه وهانز كلسن مع هذا التطور، وسيجري التطرق إلى هذه الأفكار في الفصل التالي. أما إمكان إلغاء الاستثناء الشديد من العالم، فهذا ليس مسألة تشريعية، وما إذا كان لدى أحد الأمل والثقة بإمكان القضاء عليه، فذلك يعتمد على القناعات الفلسفية، ولا سيما تلك الفلسفية التاريخية أو الغيبية.

هنالك عروض تاريخية عدة تتعاطى مع تطور مفهوم السيادة، لكنها تشبه تجميعات كتب مدرسية لصيغ مجردة يمكن استخراج تعريفات السيادة منها، ويبدو أن لا أحد تكبد عناء التدقيق في عبارات فارغة تمامًا، ولكنها غالبًا ما تتكرر، وتستخدم للدلالة على أعلى سلطة من قبل المؤلفين المشهورين لمفهوم السيادة. وقد أدرك جان بودان منذ فترة طويلة أن هذا المفهوم يتصل بالحالة الحرجة والاستثناء، ويقف بودان على بداية النظرية الحديثة للدولة، بسبب عمله «عن الإشارات الحقيقية للسيادة» (الفصل العاشر من كتاب **الجمهورية** الأول)، وليس بسبب تعريفه الذي يقتبس دومًا («السيادة هي القوة المطلقة والدائمة للجمهورية»). ولقد ناقش بودان هذا المفهوم في إطار أمثلة عملية كثيرة، وكان دائمًا يعود إلى السؤال: إلى أي مدى يلتزم الحاكم السيد بالقوانين وإلى أي مدى يتحمل مسؤولية تجاه المقاطعات؟ لهذا السؤال الأخير الشديد الأهمية، أجاب بودان بأن التعهدات ملزمة لأنها ترتكز على القانون الطبيعي، ولكن في حالات الطوارئ يتوقف الارتباط مع المبادئ الطبيعية العامة. وبشكل عام، هو يعتبر أن للأمير واجبًا تجاه المقاطعات أو الشعب فحسب إلى حد الوفاء بوعوده لمصلحة الشعب، وهو ليس ملزَمًا بذلك في أوضاع الحاجة الطارئة. وهذه ليست على الإطلاق طروحات جديدة، فالنقطة الحاسمة في مفهوم بودان هي أنه قلص تحليل العلاقة بين الأمير والمقاطعات إلى مجرد «إما/ وإما»، من خلال الإحالة على الطوارئ. هذا ما هو في الحقيقة مبهر في تعريفه السيادة. فمن خلال اعتبار السيادة غير قابلة للتجزئة، حسم بودان أخيرًا مسألة السلطة في الدولة، وبالتالي، يكمن إنجازه العلمي والأساس لنجاحه في كونه أدرج القرار في مفهوم السيادة. فاليوم، يكاد يغيب أي ذكر لمفهوم السيادة خالٍ من الاقتباس المعتاد عن بودان،

ولكننا لا نجد في أي مكان استشهادًا بالاقتباس الأساس من ذلك الفصل من **الجمهورية**. سأل بودان إذا كانت التزامات الأمير تجاه المستعمرات أو الشعب تحل سيادته، وأجاب من خلال الإحالة على الحالة التي يصبح فيها ضروريًا انتهاك التزامات كهذه، أو تغيير القوانين، أو تعليق سريان القوانين تمامًا وفقًا لمستلزمات الوضع والزمن والشعب. وفي حالات كهذه، إذا اضطر الأمير إلى استشارة مجلس الشيوخ أو الشعب قبل أن يتمكّن من التصرف، فعليه أن يكون جاهزًا لجعل الرعايا قابلين للاستغناء عن هذه القوانين. كان بودان يعتبر ذلك سخافة لأن المقاطعات لم تكن تتحكم بالقوانين، فكان عليها بدورها أن تسمح لأميرها بالاستغناء عن القوانين. تصبح بذلك السيادة لعبة بين طرفين: ففي بعض الأحيان، يحكم الشعب، وفي أحيان أخرى، يحكم الأمير، ومن شأن ذلك أن يخالف كل أشكال المنطق والقوانين. وأراد بودان استنباط الخصائص الأخرى كلها من هذه السلطة (بما فيها إعلان الحرب وصنع السلام، وتعيين موظفي الخدمة المدنية، وحق العفو، والاستئناف النهائي، وغيرها)، لأن سلطة تعليق قانون نافذ هي تمامًا الإشارة الفعلية إلى السيادة، أكان ذلك في حالة محددة أم عامة. وخلافًا للعروض التقليدية، لقد أظهرت في دراستي عن الدكتاتورية (ميونخ ولايبتزغ في عام 1921) أن كتّاب القانون الطبيعي في القرن السابع عشر أيضًا قد اعتبروا أن السيادة تعني مسألة الحسم في الحالات الاستثنائية، وهذا يصح بشكل خاص بالنسبة إلى بوفندورف، إذ يتّفق الجميع على أنه كلما ظهرت التناقضات داخل الدولة، أراد كل طرف المصلحة العامة، وهنا في نهاية المطاف تكمن «حرب الجميع ضد الجميع»[4]. لكن السيادة (وبالتالي الدولة نفسها) تكمن في تحديد هذا الجدال، أي في تحديد ما يشكّل النظام العام والأمن بشكل قاطع، وتحديد متى يتعرضان للتهديد، وهلم جرًّا. في الواقع، يتجلى النظام العام والأمن بشكل مختلف تمامًا، فالأمر يتوقف على الجهة التي تقرر متى يسود النظام والأمن ومتى يهدَّدان أو يتعرضان للخطر، أهي بيروقراطية عسكرية، أم هيئة تتمتع بحكم ذاتي تسيطر عليها روح التجارة، أم منظمة لحزب متطرف؟ ففي النهاية، يستند كل نظام قانوني إلى قرار، وكذلك يحوي مفهوم النظام القانوني المطبّق كونه أمرًا

---

(4) استخدم هنا الكاتب التعبير اللاتيني bellum omnium contra omnes.

بدهيًّا، التناقضَ داخله بين العنصرين المختلفين للتشريع: العرف والقرار. وككل نظام آخر، يستند النظام القانوني إلى القرار وليس العرف.

أما السؤال هل إذا كان الله وحده هو الحاكم السيد، أو الذي يتصرف كممثله المعترف به على الأرض، أو الإمبراطور أو الأمير أو الشعب، أي الذين يتماهون بشكل مباشر مع الناس، فتبقى مسألة السيادة مطروحة، تحديدًا تطبيق المفهوم على وضع ملموس. ومنذ القرن السادس عشر، يستنبط المشرعون الذين يناقشون مسألة السيادة أفكارهم من قائمة خصائص حاسمة ومحددة للسيادة يمكن أن تحال بشكل أساس على النقاط التي أشار إليها بودان. فالحاكم السيد يعني امتلاك هذه القوى. وفي الأوضاع القانونية غير الواضحة للرايخ الألماني القديم، كانت الحجة عن القانون العام الآتي: بما أن أحد مؤشرات السيادة موجود من دون أي شك، لا بد من أن تكون المؤشرات الباقية المشكوك في أمرها موجودة أيضًا. وقد تركز الجدال في السؤال الآتي: من يتحمل المسؤولية ربطًا بالأمور غير الإيجابية، كالاستسلام، مثلًا؟ بكلمات أخرى، من يتحمل مسؤولية ما لم يُتوقَّع استحقاقه؟

بأسلوب أكثر ألفة، كان السؤال يطرح عن الجهة التي من المفترض أن تتمتع بسلطة غير محدودة. من هنا، يأتي النقاش في الاستثناء: حالات الضرورة القصوى[5]. ويتكرر ذلك مع البنية القانونية المنطقية نفسها في النقاشات عمّا يسمى مبدأ النظام الملكي. هنا، تطرح أيضًا مسألة من يحق له اتخاذ قرار في مواجهة أعمال غير محسوب لها، أي مَن المؤهّل للتصرف عندما يخفق النظام القضائي في التعاطي مع مسألة الصلاحية. والجدلية عمّا إذا كان كل من الولايات الألمانية سيدة وفقًا لدستور عام 1871، كان أمرًا ذا أهمية سياسية ثانوية. ومع ذلك، يمكن بسهولة إدراك قوة الدفع لتلك الحجة مرة أخرى. والنقطة المحورية لمحاولة ماكس سيدِل برهنة أن كلًّا من الولايات كان سيدة ارتبطت بمسألة ما إذا كانت الحقوق المتبقية للولايات قابلة للإدراج أقل من ارتباطها بفرضية أن أهلية الرايخ كانت مطوقة من طرف الدستور، ما يعني مبدئيًّا أنها محدودة، فيما كانت أهلية كل من الولايات غير محدودة.

---

(5) استخدم هنا الكاتب التعبير اللاتيني extremus necessitas casus.

وفقًا للمادة 48 من الدستور الألماني لعام 1919، فإن الحالات الاستثنائية يعلنها رئيس الرايخ، ولكن بضبط من البرلمان، الرايخستاغ، إذ يستطيع هذا الأخير أن يعلقها في أي وقت. ويتماشى هذا الاحتراز مع تطور الدولة الدستورية الليبرالية وممارستها، وهي تحاول كبت مسألة السيادة من خلال تقسيم الصلاحيات والسيطرة المتبادلة عليها. ولكن ما يلائم التوجه الدستوري الليبرالي هو ترتيب الأوضاع المسبقة فحسب التي تحكم التماس السلطات الاستثنائية، وليس مضمون المادة 48، فهذه المادة تمنح نفوذًا لا حدود له. وإذا طبّقت من دون ضوابط، فإنها تمنح سلطات استثنائية تمامًا كالمادة 14 من الميثاق (الفرنسي) لعام 1815، والتي أسست لسيادة الملك. ففي حال لم تعد لكل دولة السلطة لإعلان الحالات الاستثنائية كما يدّعي الرأي السائد عن المادة 48، فهي لا تعود تتمتع بوضعية الدولة. والمادة 48 هي المرجع الفعلي للإجابة عن مسألة ما إذا كانت كل من الولايات الألمانية فعلًا دولة.

إذا كان ممكنًا تقييد التدابير المتخذة في الأوضاع الاستثنائية من خلال التحكم المتبادل أو من خلال فرض مهلة زمنية محددة، أو أخيرًا من خلال تعداد الصلاحيات الاستثنائية، كما يحدد الإجراء الدستوري الليبرالي الذي يحكم في حالة الحصار، سوف تعتبر عندئذٍ مسألة السيادة أقل أهمية، لكنها بالتأكيد لن تلغى؛ إذ ليس للتشريعات المعنية بالأسئلة العادية اليومية عمليًا أي مصلحة في مفهوم السيادة، فما يعنيها هو الأمور السهلة التمييز، وأي شيء آخر يصبح «إزعاجًا». وتواجه تشريعات كهذه الحالات القصوى بارتباك، إذ ليس كل تدبير استثنائي أو كل تدبير طارئ للشرطة أو قانون الطوارئ بالضرورة استثناءً. فما يميز الاستثناء هو أساسًا السلطة غير المحدودة، ما يعني تعليق النظام القائم بأكمله. وفي مثل هذه الحالة، من الواضح أن الدولة تستمر، في حين يتراجع القانون. ولأن الاستثناء يختلف عن الفوضوية والبلبلة، سوف يبقى النظام بالمعنى التشريعي حتى لو لم يستمر بشكله العادي.

إن وجود الدولة هو دليل لا شك فيه على تفوق الدولة على صلاحية العرف القانوني. فالقرار يحرر نفسه من قيود الأعراف كلها ويصبح مطلقًا بالمعنى

الحقيقي، والدولة تعلق القانون في الحالات الاستثنائية على أساس حقها في المحافظة على الذات، كما يقال. ويحَلّ عندها العنصران المكونان مفهوم «النظام التشريعي» ويصبحان مفهوميْن مستقلين، وبالتالي، شاهديْن على استقلالهما المفاهيمي. وعلى عكس الأوضاع العادية، عندما تتراجع اللحظة المستقلة للقرار إلى الحد الأدنى، تدمَّر القاعدة في الاستثناء. ومع ذلك، يبقى التشريع قادرًا على الوصول إلى الحالة الاستثنائية، لأن العنصرين الاثنين، القاعدة والقرار، باقيان ضمن إطار العمل التشريعي.

إذا قيل إن لا أهمية تشريعية للحالات الاستثنائية، ما يجعلها ضمن «علم الاجتماع»، سيكون ذلك تشويهًا للفصل الهيكلي بين علم الاجتماع وعلم التشريع. فالاستثناء هو ذلك الذي لا يمكن إدراجه، إذ يتحدّى التصنيف العام، ولكنه في الوقت نفسه يكشف عن عنصر تشريعي محدد وهو القرار في النقاء المطلق. يظهر الاستثناء في شكله المطلق عندما تنبغي أولًا مواجهة وضعٍ يمكن أن يكون فيه التقادم القانوني صالحًا. يتطلب كل قاعدة عامة إطارَ حياةٍ عاديةٍ يومية يمكن تطبيقها عليه فعليًّا، على أن يكون الإطار خاضعًا لتنظيمات القاعدة، فالقاعدة تتطلب وسطًا متجانسًا، وهذا الوضع الطبيعي الفعال ليس مجرد «فرضية سطحية» يمكن القانوني تجاهله. فهذا الوضع ينتمي تحديدًا إلى صلاحيته المتأصلة. ولا تنطبق أي قاعدة على الفوضى، فكي يكون لنظام قانوني معنى، يجب أن يوجد وضع طبيعي، وإن الحاكم السيد هو الذي يحسم ما إذا كان هذا الوضع الطبيعي موجودًا في الواقع.

كل قانون هو «قانون موضعي»، والحاكم السيد ينتج الوضع بمجمله ويضمنه، فهو يحتكر هذا القرار الأخير. وهنا، يكمن جوهر سيادة الدولة التي يجب أن تكون محددة تشريعيًّا بشكل صحيح، وهذا ليس احتكارًا للفرض أو للحكم، بل هو احتكار لاتخاذ القرار. والاستثناء يكشف بشكل أوضح جوهر سلطة الدولة، فالقرار يتأتى هنا عن قاعدة قانونية، وبصوغ يتضمّن المفارقة، يمكن القول إن السلطة تبرهن أنه لا حاجة إلى الاستناد إلى القانون من أجل صناعة قانون.

بالنسبة إلى عقيدة جون لوك عن الدولة الدستورية والقرن الثامن عشر العقلاني، كان الاستثناء أمرًا غير قابل للقياس. والإدراك الحيوي لمعنى الاستثناء المنعكس في عقيدة القانون الطبيعي في القرن السابع عشر، ضاع سريعًا في القرن الثامن عشر، حيث أُسس نظام ثابت نسبيًّا. وإيمانويل كانْط اعتبر أن قانون الطوارئ ليس بقانون أبدًا. وتكشف النظرية الحديثة للدولة مشهدًا مثيرًا للاهتمام تتواجه فيه نزعتان، وهما النزعة العقلانية التي تتجاهل الطوارئ، ونزعة القانون الطبيعي التي تهتم بالطوارئ، والتي تنبع من مجموعة من الأفكار مختلفة جوهريًّا. فأمرٌ بدهي ألّا يعرف كانْطي جديد[6] مثل كِلْسن العمل في الحالات الاستثنائية، ولكن ينبغي أن يكون العقلاني مهتمًّا بأن النظام القضائي نفسه يمكن أن يتوقع الاستثناء، وأن «يعلق عمله بنفسه». فيبدو معقولًا بالنسبة إلى حاملي هذا النوع من العقلانية التشريعية أن «يؤسس لنفسه» العرف أو النظام أو المرجع، ولكن من الصعب تفسير كيفية تمكّن النظام الموحد والمنهجي من تعليق نفسه في حالة ملموسة. ومع ذلك، تبقى هذه مشكلة تشريعية ما دام الاستثناء متميزًا عن البلبلة التشريعية وعن أي نوع من الفوضوية. وفي نهاية المطاف، إن ميل الدستورية الليبرالية إلى تنظيم الاستثناء بأكثر دقة ممكنة، يعني محاولة التوضيح التفصيلي للحالة التي يعلق فيها القانون نفسه. من أين يجلب القانون هذه القوة؟ وكيف يمكن منطقيًّا أن تكون القاعدة صالحة إلا في حالة ملموسة لا يمكن تحديدها فعليًّا بأي طريقة حاسمة؟

من التبعات العقلانية لذلك القول إن الاستثناء لا يبرهن أي شيء، وإن الأمور العادية يمكن فحسب أن تكون موضع الاهتمام العلمي، فالاستثناء يخلط وحدة المخطط العقلاني بنظامه. وغالبًا ما يواجه المرء خجة مماثلة في النظرية الوضعية للدولة. ففي مسألة كيفية التصرف في غياب قانون للموازنة، أجاب غيرهارد أنشوتز أن هذه المسألة ليست قانونية أبدًا. «فالثغرة ليست في القانون أي في نص الدستور فحسب، بل هي أيضًا في التشريع بأكمله، وذلك لا يمكن ملؤه نهائيًّا بعمليات مفاهيمية تشريعية، فهنا يتوقف القانون العام».

(6) نسبة إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط و«الكانطي الجديد» ترجمة لتعبير Neo-Kantian.

بالتحديد، ينبغي ألا تنسحب فلسفة الحياة الملموسة من الحالات الاستثنائية والقصوى، بل عليها أن تهتم بها إلى أقصى حد، إذ يمكن الاستثناء أن يكون أهم من القاعدة، وذلك ليس بسبب سخرية رومانسية للمفارقة، بل لأن جدية التبصر تصل إلى أعمق من التغميمات الواضحة التي يمكن استنتاجها من الأمور التي تكرر نفسها عادة. فالاستثناء أكثر إثارة للاهتمام من القاعدة، إذ لا يؤكد الاستثناء القاعدة فحسب، بل أيضًا يؤكد وجودها الذي ينبثق من الاستثناء. وفي حالة الاستثناء، تخترق قوة الحياة الحقيقية قشرةَ آليةٍ أصبحت فاترة من طريق التكرار.

صرح لاهوتي بروتستانتي، وهو كان قد أظهر حماسة جوهرية ممكنة في التأمل اللاهوتي في القرن التاسع عشر، بما يأتي: «الوضع الاستثنائي يشرح الوضع العام ويشرح نفسه. وإذا كان المرء يرغب في دراسة الوضع العام بشكل صحيح، فعليه أن يبحث عن الوضع الاستثنائي الحقيقي فحسب، فهذا الأخير يكشف الأمور بشكل أوضح من الوضع العام. والحديث غير المتناهي عن العام يصبح مملًا، وهنالك استثناءات، إذا لم يكن ممكنًا تفسيرها، فلا يمكن تفسير العام كذلك. نادرًا ما تلاحَظ الصعوبة لأن العام لا يفكَّر فيه بشغف، بل بسطحية مريحة. ومن جهة أخرى، الاستثناء يفكّر بالعام بشغف حاد».

2- مشكلة السيادة
باعتبارها مشكِلة الشكل القانوني والقرار

عندما تتغير نظريات القانون العام ومفاهيمه بتأثير من الحوادث السياسية، يتأثر النقاش في خلال مرحلة معينة بوجهات النظر العملية في ذلك الوقت، إذ تُعدَّل الأفكار التقليدية من أجل خدمة غرض مباشر، كما يمكن حقائق جديدة أن تجلب اهتمامًا سوسيولوجيًّا[1] جديدًا فضلًا عن ردة فعل ضد الطريقة «الشكلية» للتعاطي مع مشكلات القانون العام. ولكن من الممكن أيضًا أن يظهر جهد يفصل التعاطي التشريعي عن التغيرات في الأوضاع السياسية، وتحقق الموضوعية العلمية بدقة من خلال طريقة تعاطي رسمية وحازمة، وبالتالي، قد يُنتِج هذا النوع من الوضع السياسي تيارات واتجاهات علمية مختلفة.

من بين المفاهيم التشريعية للسيادة كلها، نجد أن مفهوم السيادة هو الأكثر تأثّرًا بالمصالح الآنية. والمتّفق عليه أن تاريخ هذا المفهوم يبدأ مع بودان. لكن، لا يمكننا القول إن المفهوم تطور منطقيًّا منذ القرن السادس عشر؛ إذ تتميز مراحل تطوره المفاهيمي بصراعات عن السلطة السياسية، وليس بتصاعد جدلي كامن في سمات المفهوم. فقد استُمد مفهوم بودان للسيادة في القرن السادس عشر من التفكك النهائي لأوروبا إلى دول قومية، ومن صراع الحكام المطلقين مع المقاطعات. وفي القرن الثامن عشر، انعكس الوعي الذاتي للدول المنشأة حديثًا

(1) السوسيولوجيا (sociology) هي بالعربية طبعًا علم الاجتماع، لكن تعبير «سوسيولوجي» استخدم أحيانًا في النص إذا كان صفة، واسم «السوسيولوجيا» استُخدم عند إضافة أكثر من اسم على «علم الاجتماع» (سوسيولوجيا قانون كذا). (المُراجع)

في مفهوم فاتِل (Vattel) للسيادة الذي صيغ ضمن إطار القانون الدولي. وفي الرايخ الألماني المنشأ حديثًا، أصبح ضروريًا بعد عام 1871 تقديم مبدأ من أجل تمييز سلطة الولايات الأعضاء عن السلطة الفدرالية. وعلى أساس هذا المبدأ، تميز النظرية الألمانية للدولة بين مفهوم السيادة ومفهوم الدولة، والكسب في هذا التمييز أن كلًّا من الدول قادر على الحفاظ على مكانته كدولة من دون أن يوهب السيادة. مع ذلك، لا يزال التعريف القديم يتكرر بأساليب تعبيرية مختلفة: السيادة هي أعلى سلطة أصيلة مستقلة قانونيًّا.

يمكن تطبيق تعريف كهذا على التركيبات السياسية السوسيولوجية الأكثر اختلافًا، ويمكن جعله يخدم المصالح السياسية الأكثر تنوعًا. هو ليس التعبير الصحيح عن واقع، بل عن صيغة، عن رمز، عن إشارة. والتعريف مرن بلا حدود، وبالتالي، يكون من الناحية العملية إما مفيدًا للغاية وإما عديم الفائدة تمامًا، تبعًا للحالة. فهو يستخدم أفعل التفضيل، «أعلى سلطة»، لوصف كمّ حقيقي، علمًا أنه من وجهة نظر الواقع المحكوم بقانون السببية، لا يمكن أي عامل واحد أن ينتقى ويُمنح هذا التميز الفائق. في الواقع السياسي، لا توجد سلطة أعظم أو أعلى لا تقاوَم تعمل وفقًا ليقين القانون الطبيعي. فالقوة لا تثبت شيئًا في القانون، وذلك لسبب عادي صاغه جان جاك روسو، بالتوافق مع روح عصره: القوة سلطة مادّية، ويشكل المسدس الذي يحمله السارق أيضًا رمزًا للسلطة[2]. إن الصلة بين السلطة الحقيقية والسلطة الأعلى قانونيًّا هي المشكلة الجوهرية لمفهوم السيادة. وهنا تكمن الصعوبات كلها، فما يلزم هو تعريف يشمل المفهوم الأساس لعلم التشريع. ولا يمكن تعريف مثل هذا أن يتكوّن من نصوص محشوة، بل ينبغي أن يحدِّد العناصر التشريعية الرئيسة.

لقد لجأت المعالجة الأكثر تفصيلًا لمفهوم السيادة في خلال السنوات الماضية إلى حل بسيط، وذلك عبر الفصل بين علم الاجتماع وعلم التشريع، ما يؤدي إلى الحصول على أمر سوسيولوجي تمامًا وتشريعي تمامًا عبر استخدام «إما/ وإما»

---

(2) من: Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, vol. 1 ([n.p.: n.pb, n.d]), chap. 3.

بشكل تبسيطي. وقد سار هانس كلسن (Hans Kelsen) على هذا الطريق في كتابيه **مشكلة السيادة ونظرية القانون الدولي**[3]، و**المفاهيم التشريعية والسوسيولوجية للدولة**[4]. وقد حُذفت العناصر السوسيولوجية كلها من المفهوم التشريعي من أجل الحصول على نظام من الإسناد إلى القواعد وعلى معيار أخير أساس موحّد بنقاء تام. وقد نُقل التناقض القديم بين «يكون» و«يجب»، والاعتبارات السببية والاعتبارات المعيارية، إلى التباين بين علم الاجتماع وعلم القانون، مع تأكيد وتشدد أكبر مما كان قام به جورج جلّنك (G. Jellinek) وكيستياكوفسكي (Kistiakowski)، ولكن مع اليقين نفسه غير المبرهن. ويبدو أن قدر علم التشريع هو تطبيق التباينات المتأتية من مجال فكري آخر أو من نظرية المعرفة. وباستخدام هذا الإجراء، وصل كلسن إلى النتيجة غير المفاجئة أن الدولة يجب أن تكون تشريعية بحتًا من وجهة نظر علم التشريع، وهو أمر صالح معياريًّا، فهي ليست مجرد حقيقة ما أو مكونًا متخيلًا إلى جانب النظام التشريعي أو خارجه. فالدولة ليست إلا النظام القانوني بذاته الذي يُعتبر وحدةً من دون أي شك. (ويبدو أن وجود المشكلة تحديدًا في هذا التصور لا يخلق أي صعوبة)، وبالتالي، ليست الدولة خالقة النظام القانوني ولا مصدره. فوفق كلسن، إن تصورات كهذه بمجملها تشكّل تجسيدًا وازدواجية للنظام القانوني الموحد والمتطابق في موضوعات متنوعة، وتضيف الطابع المادي إلى هذا النظام. فالدولة، أي النظام القانوني، هي نظام أسانيد حتى آخر نقطة إسناد وآخر قاعدة أساسية. والنظام الهرمي الصالح قانونيًّا في الدولة يستند إلى فرضية أن الموافقات التشريعية والصلاحيات تصدر من النقطة المركزية الموحدة وصولًا إلى أدنى نقطة. ولا يمكن عزو الصلاحية الأعلى إلى شخص أو تركيبة اجتماعية نفسية للسلطة، بل إلى النظام السيد فحسب ضمن وحدة نظام المعايير. ولاعتبارات تشريعية، لا يوجد أشخاص حقيقيون أو وهميون، بل

---

(3) كتاب هانس كلسن، Hans Kelsen, *Das problem der Souveränität und die theorie des Völkerrechts* ([Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920]).

صدرت طبعة ثانية للكتاب في عام 1928.

(4) كتاب هانس كلسن، Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* ([Tübingen J.C.B. Mohr, 1922]).

صدرت طبعة ثانية في عام 1928 وطبعة ثالثة في عام 1981 في مدينة آلن الألمانية.

هنالك نقاط إسناد. والدولة هي نقطة الإسناد الأخيرة، أي النقطة التي يمكن فيها الإسناد أن «يتوقّف»، وهي تشكّل جوهر الاعتبارات التشريعية. وبشكل موازٍ، هذه «النقطة» هي «نظام لا يمكن أن ينبثق منه أي أمر إضافي». ويمكن نظامًا تتابعيًّا غير متقطع يبدأ من الأصلي النهائي الأعلى وصولًا إلى الأدنى، أي القاعدة المفوضة، أن يتم تصوره بهذا الشكل. وتبقى كما هي الحجة الحاسمة التي تتكرر وتقدم أمام كل خصم فكري، وهي أن أساس صلاحية المعيار يمكن أن يكون معيارًا فحسب، وبالتعبير التشريعي، تكون الدولة بالتالي مماثلةً دستورَها وقواعدَها الأساسية الموحدة.

الكلمة الأساس في هذا الاستنتاج هي **الوحدة**. «تتطلب وحدة وجهة النظر عن الإدراك نظرة أحادية بشكل قاطع». وإن ثنائية طرائق علم الاجتماع وعلم القانون تنتهي في غيبية أحادية، ولكن وحدة النظام القانوني، أي الدولة، تبقى «مطهّرة» من كل شيء سوسيولوجي في إطار العمل التشريعي. هل هذه الوحدة التشريعية من نوع الوحدة العالمية نفسها للنظام بأكمله؟ كيف يمكن أن يكون معقولًا إسناد مجموعة من السمات الإيجابية إلى وحدة لديها نقطة الإسناد نفسها عندما لا يكون المقصود وحدة نظام القانون الطبيعي أو وحدة النظرية العامة للقانون، بل وحدة نظامٍ صالح إيجابيًّا؟ إن كلمات مثل **التراتبية**، و**النظام**، و**الوحدة** هي فحسب تحديداتٌ للمسلّمة نفسها التي يجب أن تثبت كيف يمكن أن تتحقق في نقاوتها. لا بد من إظهار كيف يمكن نظامًا أن ينشأ على أساس «دستور» (والذي يكون إما مزيدًا من التحديد المحشو «للوحدة» وإما واقعًا اجتماعيًّا سياسيًّا قاسيًا). ووفقًا لكلسن، فإنّ الوحدة المنهجية هي «عمل مستقل من الإدراك التشريعي».

لنتجاهل في الوقت الحاضر الفرضية الحسابية المثيرة للاهتمام، وهي أن النقطة ينبغي أن تكون نظامًا وأمرًا، فضلًا عن أنها يجب أنِ تكون مطابقة للقاعدة. لنطرح سؤالًا آخر: علامَ تستند الموضوعية والضرورة الفكرية للأسانيد المتنوعة والمختلفة إذا لم تستند إلى التصميم الإيجابي أو الأمر؟ كأننا لو تحدثنا مرارًا وتكرارًا عن الوحدة غير المتقطعة والنظام، من شأن ذلك أن يجعلهما أكثر الأمور

وضوحًا في العالم، وكما لو كان موجودًا تناغمٌ محدد بين نتيجة المعرفة التشريعية الحرة والمركّب الذي يشكل وحدة في الواقع السياسي فحسب، وما يناقَش هو تدرج من أوامر عليا ودنيا من المفترض أن تكون موجودة في أي أمر متصل بعلم التشريع، بشكل قواعد إيجابية.

لا يمكن العلم المعياري الذي سعى كلسن إلى رفع علم التشريع إليه بنقاوة خالصة أن يكون معياريًا، بمعنى أن الخبير القانوني سوف يقوم بمحض إرادته الحرة بالتقويم، فهو يمكنه أن يستند إلى القيمة المعطاة (إيجابيًا) فحسب. بالتالي، تبدو الموضوعية ممكنة، ولكن ليس لها علاقة بالضرورة مع الإيجابية. ومع أن القيم التي يرتكز عليها القانوني معطاة له، فهو يواجهها بتفوق نسبي. ويمكنه بناء وحدة من كل شيء يهتم به تشريعيًا، على أن يبقى «نقيًا». تتحقق الوحدة والنقاء بسهولة عندما يتم تجاهل الصعوبة الأساسية بشكل قاطع، وعندما يتم استبعاد كل ما يتعارض مع النظام باعتباره نجسًا، لأسباب شكلية. والشخص الذي لا يخاطر ويبقى منهجيًا بحزم ولا يوضح حتى عبر مثل ملموس واحد كيف يختلف تشريعه عن ذلك الذي مورس حتى الآن، يجد سهولة في الانتقاد. ويكون القيام بالاستحضار المنهجي والصقل المفاهيمي والانتقاد الذكي مفيدًا كعمل تحضيري فحسب. فإذا لم يصل إلى حيث الحجّة تقول إن علم التشريع هو أمر شكلي، سيظل في غرفة انتظار علم التشريع، على الرغم من كل الجهد.

حل كلسن مشكلة مفهوم السيادة من خلال نفيها. وكان استنتاجه أن «مفهوم السيادة ينبغي أن يُكبح جذريًا»[5]. في الحقيقة، هذا هو النفي الليبرالي القديم للدولة مقابل القانون، وتجاهل المشكلة المستقلة لإنفاذ القانون. وقد حصل هذا الفهم على كثير من العرض من قبل هوغو كرابه (Hugo Krabbe)، وتستند نظريته عن السيادة إلى أن القانون، وليس الدولة، هو السيد[6]. ويبدو أن كلسن لا يرى

---

(5) Kelsen, *Das problem*, p. 320.

(6) نُشر عمل هوغو كرابه حول هذا الموضوع في الأصل في عام 1906، ثم ظهرت الطبعة الموسعة من الكتاب في عام 1919 بعنوان **الفكرة الحديثة للدولة**، وترجمه جورج سابين ووالتر إلى اللغة الإنكليزية، ونشر في عام 1927.

فيه إلا تمهيدًا لعقيدته التي تحدد الدولة والنظام القانوني. في الواقع، تحمل نظرية كرابه جذورًا أيديولوجية مشتركة مع نتائج كلسن، لكن في منهجية كلسن، وهي تحديدًا مصدر فرادته، لا علاقة بين عرض الباحث القانوني الهولندي (كرابه) والفروق المنهجية والمعرفية للكانطي الجديد الألماني (كلسن). «فكيفما أراد المرء مقاربتها، تكون عقيدة سيادة القانون إما تسجيلًا لما هو حقيقي بالفعل وإما فرضية يجب أن تتحقق»،[7] كما يقول كرابه. فوفقًا له، تَستبدل الفكرة الحديثة للدولة قوة الشخصية (قوة الملك أو قوة السلطات) بقوة روحية. «لم نعد نعيش في ظل سلطة أشخاص، سواء كانوا طبيعيين أو اصطناعيين (قانونيين)، بل في ظل سيادة قوانين أو قوات (روحية)، وهذا هو جوهر الفكرة الحديثة للدولة». ويتابع: «هذه القوات تحكم بكل معنى الكلمة. ولأن هذه القوات تنبع على وجه التحديد من الطبيعة الروحية للإنسان، فإنها يمكن أن تطاع طوعًا». فالأساس، أو مصدر النظام القانوني «يوجد في مشاعر الناس أو في حسّهم بالحق فحسب». ويستنتج أنه «لا يمكن أن يضاف أي شيء على هذا الأساس، فهو الأمر الوحيد الحقيقي».

مع أن كرابه قال إنه لم يتعامل مع تحقيقات سوسيولوجية بشأن أشكال الحكم[8]، فقد انخرط في تفسيرات أساسها سوسيولوجي حول التشكيل التنظيمي للدولة الحديثة، حيث تتماهى مع الدولة الخدمةُ المدنية المهنية، كسلطة مستقلة، وحيث تُعتبَر مكانة الخدمة المدنية متعلقة على وجه التحديد بالقانون العام، وذلك في تناقض مع مكانة الخدمة العادية. ويُرفَض التمييز بين القانون العام والقانون الخاص جذريًّا، طالما هذا التمييز يستند إلى اختلاف في واقع الموضوعات[9]. وإن مواصلة تطور اللامركزية والحكم الذاتي في المجالات كلّها يسمح افتراضيًّا بنشوء الفكرة الحديثة للدولة بوضوح أكثر فأكثر. فالسلطة يجب ألا تكون للدولة بل للقانون. «يمكن التنازل عن النظرة القديمة والمتكررة بأن القوة هي سمة الدولة، وعن تعريف الدولة بوصفها مظهرًا من مظاهر القوة بشرط وحيد وهو أن

---

(7) Hugo Krabbe, *Die moderne Staats-Idee*, 2nd ed. (Haag: [Nijhoff], 1919), p. 39.

(8) Ibid., p. 75.

(9) Ibid., p. 138.

تظهر هذه القوة في القانون وألا يكون لها أي تأثير إلا في إصدار قواعد القانون. ما يجب أن يشار إليه في الوقت نفسه هو أن الدولة تكشف عن نفسها في صنع القانون فحسب، أكان ذلك من طريق سن التشريع أو من طريق إعادة كتابة القانون، والدولة لا تظهر بأي شكل في تطبيق القوانين أو في المحافظة على أي نوع من المصالح العامة»[10]. المهمة الوحيدة للدولة هي «صناعة القانون»، وهذا يعني وضع القيمة القانونية للمصالح[11].

«يجب عدم تعريف مفهوم الدولة بالعودة إلى رعاية أي مصلحة معينة مهما كانت، بل بالعودة إلى مصدر القانون الفريد والأصيل فحسب الذي تستمد منه جميع هذه المصالح والمصالح الأخرى قيمتها القانونية»[12]. وبالتالي، يقتصر دور الدولة حصرًا على إنتاج القانون، ولكن هذا لا يعني أنها تصنع محتوى القانون، فهي تقوم فحسب بتأكيد القيمة القانونية للمصالح التي تنبع من مشاعر الشعب أو حس الحق لديه. وهنا، تكمن قيود مزدوجة: **أولًا**، هنالك القيود على القانون، على عكس المصلحة أو الرعاية الاجتماعية، وذلك، باختصار، عبر ما هو معروف في التشريع الكانطي باسم «المادة». **ثانيًا**، توجد القيود على الفعل التوضيحي للتأكّد من دون أن يكون هذا الفعل تأسيسيًّا بأي شكل. وسوف أُظهر أن مشكلة القانون بوصفه شكلًا جوهريًّا، تكمن بالضبط في فعل التأكد هذا. يجب أن يلاحَظ أن التناقض بين القانون والمصلحة بالنسبة إلى كرابه ليس التناقض نفسه بين الشكل والمادة. فعندما أكد أن جميع المصالح العامة تخضع للقانون، كان يعني أن المصلحة القانونية هي الأعلى في الدولة الحديثة، وأن القيمة القانونية هي القيمة الأعلى.

قرّب العداءُ تجاه الدولة السلطوية المركزية كرابه من النظرية التعاونية. وتذكِّر معركته ضد الدولة التسلطية بالكتابات المعروفة لهوغو برويس (H. Preuss). وصاغ أوتو فون جيركه، مؤسس النظرية التعاونية، فكرته عن الدولة على

---

(10) Ibid., p. 255.

(11) Ibid., p. 261.

(12) Ibid., p. 260.

النحو التالي: «إن إرادة الدولة أو الحاكم ليست المصدر النهائي للقانون لكنها جهاز للشعب المستدعى للتعبير عن الوعي القانوني الناشئ من حياة الناس»[13]. وترتبط الإرادة الشخصية للحاكم بالدولة ككل عضوي متكامل. ومع ذلك، فقد شكّل القانون والدولة بالنسبة إلى جيركه «قوى متساوية»، وقد أجاب عن السؤال الأساس في علاقتهما المتبادلة من خلال تأكيد أن كليهما يشكّل عوامل مستقلة للحياة المجتمعية الإنسانية، لكن لا يمكن المرء تصور الواحد من دون الآخر، ولا يمكن إيجاد واحد قبل الآخر أو من خلال الآخر. وفي حالة التغييرات الدستورية الثورية، هناك خرق قانوني، خرق في الاستمرارية القانونية الذي يمكن أن يكون مطلوبًا من الناحية الخلقية أو مبررًا تاريخيًّا، لكنه يبقى خرقًا قانونيًّا. على هذا النحو، يمكن إصلاحه، ويمكن الحصول في وقت لاحق على مبرر قانوني «من خلال نوع من الإجراءات القانونية التي من شأنها إرضاء الوعي القانوني للشعب»، مثل الاتفاق الدستوري أو الاستفتاء أو القوة المقدسة للتقاليد[14]. يوجد هناك اتجاه نحو مصالحة بين القانون والقوة التي يمكن من خلالها القضاء على «حالة التوتر» غير المحمولة خلاف ذلك. ومع هذا، فإن مساواة الدولة بالقانون غائبة عن جيركه، لأنه يعتبر أن تقديم القانون من الدولة ليس سوى «الختم الرسمي الأخير» الذي تطبعه الدولة على القانون، وهو «بصمة الدولة» التي لديها فحسب «قيمة رسمية خارجية». وهو ما يسميه هوغو كرابه مجرد التأكد من القيمة القانونية من دون الانتماء إلى سمة القانون. ووفقًا لجيركه، هذا هو السبب الذي يمكن أن يجعل القانون الدولي قانونًا على الرغم من افتقاره إلى طابع الدولة. وإذا جرى دفع الدولة إلى القيام بدور مجرد المذيع المعلِن، لن يكون ممكنًا بعد ذلك أن تكون ذات سيادة. وعلى أساس النظرية التعاونية لجيركه، رفض برويس مفهوم السيادة كبقايا الدولة السلطوية، واكتشف المجتمعَ المحلي المبني على أساس الروابط والمشكَّل من الأسفل، كمنظمة لا تحتاج إلى احتكار السلطة، وبالتالي يمكن أن تدير أيضًا من دون سيادة.

---

(13) Otto Von Gierke, «Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien» (Part I), *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 30 (1874), p. 31.

(14) Ibid., p. 35.

من بين أحدث ممثلي النظرية التعاونية، نجد وولزندورف (Wolzendorff) الذي حاول استخدام النظرية لحل «مشكلة الحقبة الجديدة للدولة». ومن بين أعماله الكثيرة[15]، هنالك أهمية قصوى لعمله الأخير هنا[16]. وهو ينطلق من أن الدولة تحتاج إلى القانون والقانون يحتاج إلى الدولة، لكن «القانون، كونه المبدأ الأعمق، هو الذي يسيطر على الدولة في المحصلة النهائية». فالدولة هي السلطة الأصلية للحكم، ولكنها كذلك كونها قوة النظام، بمنزلة «شكل» الحياة الوطنية وليست قوة تعسفية تطبَّق فحسب من طرف أي سلطة. وما هو مطلوب من هذه القوة هو ألا تتدخل إلا عندما يثبت الفرد الحر أو العمل الجماعي عدم كفايته، إذ يجب أن تبقى في الخلفية كالملاذ الأخير. وما يخضع للنظام يجب ألا يقترن مع المصالح الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية، فهذه ينبغي أن تترك للحكم الذاتي. وإن احتواء الحكم الذاتي على شيء من «النضج» يمكن تلقائيًا أن يجعل مسلمات وولزندورف خطرة، لأن مثل هذه المشكلات التاريخية والتربوية في الواقع التاريخي غالبًا ما تأخذ منعطفًا غير متوقع، فتنتقل من النقاش إلى الدكتاتورية، وإن دولة وولزندورف الصافية النقاء تقصر نفسها على الحفاظ على النظام. وإلى هذه الدولة تنتمي أيضًا صناعة القانون، لأن كل قانون هو في الوقت نفسه مشكلة وجود نظام الدولة. ويجب أن تحافظ الدولة على القانون، وهي «الحارس وليست السيد»، وهي الحارس وليست مجرد «الخادم الأعمى»، وهي «المسؤول والضامن النهائي». ويرى وولزندورف في فكرة المجالس المحلية السوفياتية تعبيرًا عن هذا الميل إلى الحكم الذاتي التعاوني، وإلى حصر الدولة في الوظيفة «النقية» التي تنتمي إليها.

لا أعتقد أن وولزندورف كان واعيًا مدى اقترابه من النظرية السلطوية للدولة التي تتعارض تمامًا مع المفهوم التعاوني والديمقراطي للدولة، وذلك عبر فكرة «الضامن النهائي». وهذا هو السبب الذي يجعل عمله الأخير ذا أهمية خاصة، مقارنةً بأعمال هوغو كرابه وممثلين آخرين عن النظرية التعاونية المذكورة.

---

(15) Kurt Wolzendorff: *Deutsches Völkerrechtsdenken* (Munich: [Musarion], 1919); *Die Lüge des Völkderrechts* (Leipzig: [Der neue geist], 1919),and *Geist des Staastrechts* (Leipzig, [Der neue geist], 1920).

(16) Kurt Wolzendorff, «Der Reine Staat,» *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 75 (1920), pp. 199-229.

فالعمل الأخير يركز النقاش حول مفهوم حاسم، تحديدًا مفهوم الشكل بالمعنى الحقيقي. وتقدَّر سلطة النظام عاليًا، والوظيفة الضامنة مستقلة إلى درجة أن الدولة لم تعد فحسب المثبّت أو المحوّل «الرسمي الخارجي» لفكرة القانون. والمشكلة التي تظهر هنا هي إلى أي مدى يحتوي كل تثبت وكل قرار على عنصر تأسيسي وعلى القيمة الحقيقية للشكل، وذلك مع الضرورة القانونية المنطقية. يتحدث وولزندورف عن الشكل باعتباره «ظاهرة اجتماعية نفسية» وعاملًا فاعلًا في الحياة التاريخية السياسية، وتتمثل أهميته في إعطاء القوى المعارضة فرصة لفهم عنصر ثابت في الحسابات في البنية المفاهيمية لدستور الدولة[17]. تصبح الدولة بالتالي شكلًا بمعنى التشكيل الحي. ولم يميز وولزندورف بوضوح بين الشكل الذي يخدم غرض سير العمل القابل للقياس والشكل بالمعنى الجمالي، كما يَستخدم هرمان هيفيله (Hermann Hefele) هذه الكلمة، مثلًا.

يتكرر انتشار الارتباك في الفلسفة حول مفهوم الشكل مع نتائج كارثية، ولا سيما في علم الاجتماع وعلم القانون. ويشير كل من الشكل القانوني والشكل التقني والشكل الجمالي وأخيرًا مفهوم الشكل في الفلسفة التجاوزية إلى أمور مختلفة تمامًا.

يمكن التمييز بين ثلاثة مفاهيم للشكل في علم اجتماع القانون لدى ماكس فيبر (Max Weber). ففي إحدى الحالات، نجد المواصفات المفاهيمية للمضمون القانوني الذي يعمل شكله القانوني، أي التنظيم المعياري، بمنزلة «المكوّن السببي للتوافق» فحسب، كما يقول. ثم، عندما يتحدث عن التفرقة في فئات الفكر القانوني، يساوي فيبر بين كلمة **رسمي** والكلمات **مرشّد ومدرَّب مهنيًا**، وأخيرًا **قابل للقياس**. وبالتالي، هو يقول إن قانونًا مطوَّرًا في إطار رسمي هو عبارة عن مركّب من ثوابت واعية من القرارات، وما ينتمي إلى هذا القانون على الصعيد السوسيولوجي هو مشاركة المحامين المدرَّبين، وممثلي السلطة القضائية الذين يتمتعون بمكانة الخدمة المدنية، وغيرهم. ويصبح التدريب المهني، أي التدريب

---

(17) «Staatstheoretische Formen für politische Ideen,» in: *Archiv des öffentlichen Rechts*, vol. 34 (1915), p. 477.

المرشَّد، ضروريًّا مع ازدياد الحاجة إلى المعرفة المتخصصة. ومن هنا، يشتق الترشيد الحديث للقانون، ويتجه إلى ما هو تشريعي على وجه التحديد، وتطوير «السمات الرسمية»[18].

بالتالي، يمكن الشكل أن يعني **أولًا** «حالة» تجاوزية للإدراك التشريعي، **وثانيًا** الانتظام أو التساوي المستمَد من ممارسات متكررة وتحليل مهني. وبسبب التساوي والقدرة على التقدير، ينتقل الانتظام إلى الشكل الثالث، «العقلاني»، أي الصقل التقني الذي يوجَّه نحو القدرة على التقدير ويُحكَم بأنموذج العمل غير الاحتكاكي، كونه ينشأ إما من الحاجة إلى معرفة متخصصة وإما من مصالح البيروقراطية المثقفة تشريعيًّا.

لا نحتاج إلى أن نبقى مأسورين هنا للمفهوم الكانطي الجديد للشكل. ففي ما يتعلق بالشكل التقني، إنه يعني المواصفات التي تحكمها فائدة الاستخدام. وعلى الرغم من إمكان تطبيقه على جهاز الدولة المنظمة، إلّا أنه لا يمس «بالشكل القضائي». على سبيل المثل، تتماشى القيادة العسكرية في مواصفاتها مع الأنموذج التقني، وليس مع القانوني. وكونه قابلًا أن يقدَّر جماليًّا، وربما حتى أن يقدم نفسه إلى الاحتفالات، لا يغير هذا الشكل تقنيته. ويبدأ الأرسطيون القدماء الذين يعارضون التداول والتحرك من شكلين مختلفين. ففي حين أن التداول قابل للمقاربة من خلال الشكل القانوني، لا تمكن مقاربة التحرك إلا عبر الشكل التقني. ويخضع الشكل القانوني للفكرة القانونية ولضرورة تطبيق الفكر القانوني على الحالة الواقعية، ما يعني أنه محكوم بقانون التطور الذاتي في أوسع معانيه. ولأن الفكرة القانونية لا يمكن أن تحقق نفسها، فإنها تحتاج إلى شكل وتنظيم معينين قبل التمكن من ترجمتها إلى واقع ملموس. وهذا يصح بالنسبة إلى تحويل معيار قانوني عام إلى قانون وضعي، فضلًا عن تطبيق معيار قانوني وضعي عام من طرف القضاء أو الإدارة. ينبغي أن تبدأ مناقشة فرادة الشكل القانوني بهذه الأمور.

---

(18) Max Rheistein (ed.), *Rechtssoziologie*, in: *Max Weber on Law in Economy and Society* (Cambridge, Ma: [Harvard University Press], 1966), vol. II, p. I.

ما هي الأهمية التي يمكن أن تعطى إلى حقيقة أنه جرى وضع النظرية الشكلية الكانطية الجديدة جانبًا في النظرية المعاصرة للدولة، وفي الوقت نفسه، جرى طرح الشكل من اتجاه مختلف تمامًا؟ هل هذا تعبير آخر عن تلك الالتباسات الأبدية المسؤولة عن صنع تاريخ الفلسفة البالغ الرتابة؟ لا بد من الاعتراف بشيء واحد مؤكد في هذه النظرية الحديثة للدولة، وهو وجوب نقل الشكل من الذاتي إلى الموضوعي. إن مفهوم الشكل في نظرية إميل لاسْك عن الأصناف لا يزال ذاتيًّا، كما يجب أن يكون بالضرورة في كل مقاربة نقدية معرفيًّا. وقد ناقض كلسن نفسه عندما أخذ من جهة هذا المفهوم الذاتوي المستمد بدقة من الشكل كنقطة انطلاق، وتصوّر أيضًا وحدة النظام القانوني كعمل تصور تشريعي مستقل، ولكنه بعد ذلك، طالب بالموضوعية من جهة أخرى واتّهم حتى الجماعة الهيغلية بذاتية للدولة عندما أعلن رؤيته للعالم. فالموضوعية التي ادعاها لنفسه بلغت ما لا يزيد عن تجنب كل شيء شخصاني وإعادة النظام القانوني إلى الصلاحية غير الشخصية لمعيار غير شخصي.

تتطلب النظريات المتنوعة لمفهوم السيادة، كنظريات كرابه وبرويس وكلسن، مثل هذه الموضوعية. فهي تتفق على وجوب إزالة جميع العناصر الشخصية من مفهوم الدولة. وبالنسبة إلى هؤلاء، تنتمي عناصر القيادة والشخصية إلى المكان نفسه. ووفقًا لكلسن فإنّ مفهوم الحق الشخصي في القيادة هو خطأ جوهري في نظرية سيادة الدولة، ولأن النظرية ترتكز على ذاتية القيادة بدلًا من التركيز على المعيار الصالح موضوعيًّا، قام بتوصيف نظرية أسبقية النظام القانوني للدولة بأنها «ذاتوية» وبأنها نفيٌ للفكرة القانونية. أما لدى كرابه، فارتبط التناقض بين الشخصي وغير الشخصي مع التناقض بين الملموس والمجرد، وبين الفردي والعام، ما يمكن أن يمتد إلى التناقض بين السلطة والتقادم القانوني، وبين السلطة والجودة، وصولًا إلى التناقض بين الشخص والفكرة عبر الصوغ الفلسفيّ العام. وإن مواجهة القيادة الشخصية بهذه الطريقة مع الصلاحية غير الشخصية للمعيار المجرد تتوافق مع التقليد الدستوري الليبرالي للقرن التاسع عشر، والذي شرحه آرنز (Ahrens) على سبيل المثل بشكل واضح ومثير للاهتمام. وبالنسبة إلى كرابه وبرويس، كانت التصورات كلها عن الشخصية نتيجة التأثيرات اللاحقة للنظام

الملكي المطلق. وتخفق هذه الاعتراضات كلّها في إدراك أن مفهوم الشخصية وربطه بالسلطة الرسمية نشأ من مصلحة تشريعية محددة، وهي الوعي الواضح بالتحديد لما يتأتى عن جوهر القرار القانوني.

ينتمي قرار كهذا بالمعنى الواسع إلى كل تصور قانوني. فكل تفكير قانوني ينقل فكرة قانونية غير قادرة على أن تصبح بنقاوتها حقيقةً إلى حالة مركّبة أخرى، ويضيف عنصرًا لا يمكن استنباطه من مضمون الفكرة القانونية ولا من مضمون المعيار القانوني الوضعي العام الواجب تطبيقه. ويحتوي كل قرار تشريعي ملموس على لحظة لامبالاة من منظار المضمون، لأن الاستنتاج التشريعي غير قابل للتتبع في التفصيل الأخير إلى فرضياته، ولأن الوضع الذي يتطلب قرارًا يبقى لحظة حاسمة بشكل مستقل. وليس لذلك أي علاقة مع المصادر السببية والنفسية لقرار كهذا، مع أن للقرار المجرد بحد ذاته أهمية أيضًا، ولكن مع تحديد القيمة القانونية. ومن منظور علم الاجتماع، إلى يقينية القرار اهتمامٌ خاص في عصر النشاط التجاري المتفاقم، لأن التجارة، في حالات عدّة، تكون أقل اهتمامًا بمضمون معين من اهتمامها بيقين قابل للحساب. (ولكي أكيّف نفسي وفقًا لذلك، غالبًا ما أهتم بكيفية تحديد جدول زمني لأوقات المغادرة والوصول في حالة معينة أقل من اهتمامي من عمل الجدول بشكل موثوق). يقدم التواصل القانوني مثلًا عن اهتمام كهذا في ما يسمى التشدد الرسمي لقانون التبادل. والاهتمام القانوني في قرار بهذا الشكل ينبغي ألا يختلط بهذا النوع من الحسابية، فهو سمة المعيارية وينبثق من ضرورة الحكم على واقعة محسوسة بشكل ملموس، مع أن معيار الحكم المعطى هو فحسب مبدأ قانوني في عموميته الشاملة. بالتالي، يحصل التحول كل مرة، ويصبح بداهيًّا ألّا تتمكن الفكرة القانونية من ترجمة نفسها بشكل مستقل كونها لا تذكر مَن ينبغي أن يطبّقها. ففي كل تحول، هنالك **تدخل من السلطة**[19]. والمحدِّد الحاسم للشخص الفرد أو الهيئة الملموسة التي يمكن أن تتولى سلطة كهذه لا يمكن أن يُستمد من مجرد الجودة القانونية للمبدأ، هذه هي الصعوبة التي تجاهلها كرابه.

---

(19) يستخدم هنا الكاتب تعبير «auctoritatis interpositio». (المُراجع)

ذلك هو وضع الصلاحية التي تحول القرار إلى قرار نسبي، وفي أوضاع معينة، إلى قرار مطلق بصرف النظر عن صحة محتواه. وهذا ينهي أي نقاش إضافي حول ما إذا كان بعض الشك لا يزال موجودًا، إذ يصبح القرار فورًا لا علاقة له بأي إثبات جدلي ويحصل على قيمة مستقلة. ويُكشَف مجمل المعنى النظري والعملي لذلك في نظرية الأفعال الخاطئة للدولة. وتُنسب الصلاحية القانونية إلى قرار غير صحيح وخاطئ، ويحتوي القرار الخاطئ على عنصر تأسيسي تحديدًا بسبب بطلانه، ولكن الكامن في فكرة القرار هو غياب أي إمكان نهائيًا لقرارات إيضاحية. وهذا العنصر المحدد التأسيسي هو جديد ودخيل، من منظور مضمون العرف السائد. وإذا نظرنا إليه من منظار معياري رأينا أن القرار ينبع من العدم. وتختلف قوة القرار القانونية عن نتيجة الإثبات. ولا يتحقق الإسناد بمساعدة المعيار، بل بالعكس. تحدِّد أولًا نقطة الإسناد ما هو المعيار وما هو الصحيح معياريًا، فلا يمكن اشتقاق نقطة إسناد من المعيار، بل جودة المحتوى فحسب. ويتناقض الاصطلاحي في هذا المعنى القانوني بشكل خاص مع نوعية المحتوى وليس مع كمية المحتوى للرابط السببي. وينبغي أن يُفهم أن لا تبعات لهذا التناقض الأخير على علم التشريع.

يجب الاعتراف بخصوصية الشكل القانوني في طبيعته التشريعية النقية. وينبغي للمرء ألا يتكهن هنا عن المعنى الفلسفي للصلاحية القانونية لقرار أو عن ثبات القانون أو عن «خلوده»، القانون الذي هو بمنأى من الزمان والمكان، كما فعل أدولف ميركْل[20] (Adolf Merkl). فعندما قال ميركْل إن «تطوير الشكل القانوني أمر مستحيل لأنه يذوّب الهوية»، فقد كشف أنه يلتزم أساسًا مفهومًا للشكل أقرب إلى الكمّي. ولكن من هذا النوع من الشكل، لا يمكن تفسير كيفية تمكُّن ظهور عنصر شخصاني في عقيدة القانون والدولة. وتتفق هذه الفكرة مع التقليد الدستوري القديم ونقطة انطلاقه، وهي أن التقادم القانوني العام يمكن فحسب أن تكون له سلطة. ولقد قال جون لوك إن القانون يعطي السلطة، وقد استَخدم بشكل مقصود كلمة **قانون** بمقابل كلمة **كوميسيو**[21] المقصود بها الأمر

(20) من محفوظات القانون العام لسنة 1917: *Archiv des öffentlichen Rechts* (1917), p. 19.

(21) الكلمة في النص هي «commissio»، وهي تعني اللجنة أو المهمّة ولكن الكاتب يوضّح بنفسه ما يقصده لوك في هذا السياق. (المُراجع)

الشخصي من الملك. ولكنه لم يدرك أن القانون لا يعيِّن إلى من سيعطي السلطة، فهذا الأخير لا يمكن أن يكون مجرد أي شخص قادر على تنفيذ كل ادّعاء قانوني مطلوب وتحقيقه. وإن الحق القانوني، بوصفه معيار القرار، يوضح فحسب كيفية وجوب اتّخاذ القرارات، وليس الأشخاص أو الجهات المخولة أن تقرر. وفي غياب سلطة محورية، يمكن أيًّا كان أن يشير إلى صحة المحتوى، ولكن السلطة المحورية لا تشتق من معيار القرار. وبالتالي، فإن المسألة مسألة صلاحيات، وهي مسألة لا يمكن أن تُطرح ولا أن تجاب من مضمون الجودة القانونية للمبدأ. فالذي يجيب عن أسئلة تتعلق بالصلاحية والاختصاص من خلال الإشارة إلى المواد يَفترض أن جمهوره أحمق.

يمكننا أن نميز ربما بين نوعين من الفكر العلمي التشريعي، وفقًا لما إذا كان الوعي للطابع المعياري للقرار القانوني موجودًا أم لا. والممثل الكلاسيكي للنوع القراري (إذا جاز لي استحداث هذه الكلمة) هو توماس هوبز (Thomas Hobbes). والطبيعة الخاصة لهذا النوع من الفكر تفسّر لماذا اكتشف هو، وليس النوع الآخر، الصوغ الكلاسيكي للتناقض المجسّد بأن **السلطة وليست الحقيقة هي التي تحافظ على القانون**[22]. والتناقض بين **الحقيقة والسلطة** هنا هو أكثر جذرية ودقّة من التناقض لدى شتال (Stahl): السلطة وليس الأكثرية. قدّم هوبز أيضًا حجة حاسمة ربطت هذا النوع من القرارية بالشخصانية ورفضت المحاولات كلّها الرامية إلى استبدال النظام الصالح بشكل تجريدي بسيادة ملموسة للدولة. وقد ناقش هوبز المطالبة بأن يكون نفوذ الدولة خاضعًا لقوة روحية لأن هذه الأخيرة من رتبة أعلى. وقد ردّ على هذا المنطق بالقول إنه إذا خضع نفوذ لنفوذ آخر، لن يكون المعنى أكثر من أن الشخص الذي يمتلك النفوذ هو تابع لآخر يملك نفوذًا: «من يتمتّع بنوع من النفوذ يخضع لمن لديه نفوذ آخر». وبالنسبة إليه، إن الحديث عن الأعلى والأدنى ومحاولة الاستمرار في أن يبقى مجردًا في وقت واحد لأمر غير مفهوم («لا يمكننا أن نفهم»). و«بالنسبة إلى الخضوع، ليست القيادة والحق والنفوذ نتيجة السلطات بل الأشخاص»[23]. وقد أوضح هوبز ذلك عبر واحدة من تلك المقارنات التي

---

(22) Thomas Hobbes, *Leviathan* ([n.p: n.pb, n.d]), chap. 26.

وسُمي كتاب توماس هوبز بالعربية **الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**. (المُراجع)

(23) Ibid., chap. 24.

عرف كيفية تطبيقها بشكل لافت عبر اعتدال حسه السليم الصحي الذي لا لبس فيه: يمكن كلًا من السلطة أو النظام أن يكون تابعًا للآخر، مثلما يتبع فن صانع السروج لفن راكب الفرس، لكن المهم هو أنه على الرغم من سلّم الأوامر المجرد هذا، إلا أنّ لا أحد يفكر في إخضاع كل صانع سروج لكل راكب، وإلزامه الطاعة.

من اللافت أن يكون أحد الممثلين الأكثر أهمية لهذا التوجه العلمي المجرّد من القرن السابع عشر قد أصبح شخصانيًّا إلى هذه الدرجة. وهذا لأنه أراد فهم واقع الحياة المجتمعية كمفكر تشريعي، بقدر ما أراد فهم واقع الطبيعة كونه فيلسوفًا وعالم طبيعة. ولم يكتشف هوبز أن هناك حياة وواقعًا تشريعيًّا من دون حاجة إلى أن يكونا حقيقة بمعنى العلوم الطبيعية، وتعمل أيضًا النسبية الرياضية بالتزامن مع النزعة الاسمية[24]. وغالبًا ما بدا قادرًا على بناء وحدة الدولة انطلاقًا من أي نقطة معينة عشوائيًّا، لكن الفكر التشريعي في تلك الأيام لم يكن قد أصبح ممكّنًا من جهة العلوم الطبيعية، ما كان يوجب عليه، مع حدّة نهجه العلمي، أن يتغاضى عن واقع معين من الحياة القانونية الكامنة في الشكل القانوني. فالشكل الذي ابتغاه يكمن في قرار ملموس، قرار ينبثق من سلطة معينة. وفي المعنى المستقل للقرار، يحمل موضوع القرار معنى مستقلًا بعيدًا من مسألة المحتوى. وما يهم بالنسبة إلى واقع الحياة القانونية هو مَن يقرر، وتقف مسألة الاختصاص جنبًا إلى جنب مع مسألة الصواب الموضوعي. وفي التناقض بين مضمون القرار والموضوع، وفي المعنى الصحيح للموضوع، تكمن مشكلة الشكل التشريعي. وليس لهذا الشكل الفراغُ البدهي للشكل التجاوزي، لأنه ينشأ على وجه التحديد مما هو ملموس تشريعيًّا. وكذلك، ليس الشكل التشريعي شكلًا من الدقة التقنية، لأن هذه الأخيرة لها مصلحة موجّهة تكون بشكل أساس مادية وغير شخصية. وأخيرًا، هو ليس شكل الإنتاج الجمالي، لأن هذا الأخير لا يعرف القرار.

---

(24) استخدم تعبير الاسمية لترجمة تعبير أو فلسفة Nominalism. (المُراجع)

3 - اللاهوت السياسي

إن مفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلها ذات الدلالة هي مفاهيم لاهوتية معلمَنة. وذلك ليس فحسب بسبب تطورها التاريخي حيث نُقلت المفاهيم من اللاهوت إلى نظرية الدولة، فيصبح مثلًا الله القادر على كل شيء المشرّعَ القدير، ولكن أيضًا بسبب بنيتها المنهجية التي يجب معرفتها من أجل الاعتبار السوسيولوجي لهذه المفاهيم. والاستثناء في علم التشريع هو مماثل للمعجزة في اللاهوت. ولا يمكننا تقدير الطريقة التي تطورت عبرها الأفكار الفلسفية للدولة في القرون الماضية إلا من خلال وعينا هذا التماثل.

انتصرت فكرة الدولة الدستورية الحديثة جنبًا إلى جنب مع الربوبية[1]، فقام اللاهوت والماورائية بطرد المعجزة من العالم. ولم يكتفيا برفض تجاوزات قوانين الطبيعة من خلال الاستثناء الناجم عن التدخل المباشر، كالموجود في فكرة المعجزة، بل أيضًا رفضا التدخل المباشر للحاكم السيادي في نظام قانوني صالح. لقد أبت عقلانية عصر التنوير الاستثناءَ في كل شكل. وبالتالي، تمكّن الكتّاب المحافظون المضادون للثورة المؤمنون بوجود الله من محاولة دعم السيادية الشخصية للملك أيديولوجيًّا، مع الاستعانة باستعارات مشابهة من لاهوت إيماني.

(1) تُرجمت كلمة «deism» إلى اللغة العربية بكلمة «ربوبية»، والمقصود بها الإيمان بالله الخالق فحسب، من دون أي تدخل له في أي أمر آخر. (المُراجع)

لقد أشرت فترةً طويلة إلى دلالةِ مثلِ هذه التشبيهات المنهجية والنظامية بشكل أساس[2]. وسيكون واجبًا تركُ عرض معنى مفهوم المعجزة في هذا الإطار إلى وقت آخر. فما له صلة هنا هو فحسب إلى أي مدى يكون هذا الربط ملائمًا سوسيولوجيا المفاهيم التشريعية. ويمكن إيجاد التطبيقات السياسية لهذه التشبيهات الأكثر إثارة للاهتمام لدى الفلاسفة الكاثوليك من الثورة المضادة، مثل بونالد (Bonald) ودو ميستر (de Maistre) ودونوسو كورتيس (Donoso Cortés). وما ندركه على الفور لديهم هو التشبيه المنهجي والواضح من الناحية المفاهيمية، وليس مجرد ذلك النوع من اللعب مع الأفكار، أكانت الغموضية، أو الطبيعية الفلسفية، أو حتى الرومانسية التي تنتج صورًا ورموزًا ملونة كما هي الحال مع أي شيء آخر بما في ذلك الدولة والمجتمع.

نجد التعبير الفلسفي الأكثر وضوحًا لهذا التماثل لدى لايبنتز[3] (Leibnitz). فمن خلال التشديد على العلاقة المنهجية بين علم التشريع واللاهوت، رفض المقارنة بين علم التشريع من جهة والطب والرياضيات من جهة أخرى: «لقد نقلنا بجدارة أنموذج قسمنا من اللاهوت إلى علم التشريع، لأن التشابه بين هذين التخصصَين أمر يثير الدهشة»[4]. لدى كل منهما مبدأ مزدوج، المنطق (وبالتالي هناك لاهوت طبيعي وعلم تشريع طبيعي) والكتاب المقدس، ما يعني وجود كتاب يتضمن توجيهات وإيحاءات إيجابية.

ذكر أدولف مِنزِل في أحد بحوثه[5] أن علم الاجتماع في أيامنا هذه أخذ على عاتقه وظائف كان يقوم بها القانون الطبيعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا سيما المطالبة بالعدالة وإطلاق تركيبات فلسفية تاريخية أو مثل عليا.

كأنه يعتقد أن علم الاجتماع أقل شأنًا من علم التشريع الذي من المفترض أن

---

(2) Carl Schmitt: *Der Wert des Staates* (Tübingen: [J.C.B Mohr], 1914); *Politische Romantik* (Munich; Leipzig: [n.pb], 1919), and *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (Munich; Leipzig: [Duncker & Humblot, 1921]).

(3) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nova Methodus* ([n.p: n.pb], 1684), para. 4-5.

(4) باللاتينية في الأصل الألماني. (المُراجع)

(5) Adolf Menzel, *Naturrecht und Soziologie* (Vienna; Leipzig: [C. Fromme], 1912).

يكون قد أصبح وضعيًّا، وهو يحاول إظهار أن جميع النظم السوسيولوجية الحالية تصل في نهاية المطاف إلى جعل «الاتجاهات السياسية تبدو علمية». لكن، من يتكبد عناء دراسة أدبيات القانون العام لعلم التشريع الوضعي ربطًا بالحجج والمفاهيم الأساسية، سوف يرى أن الدولة تتدخل في كل مكان. ففي بعض الأحيان، تقوم الدولة بذلك عبر قدرات خارقة[6]، فتقرر، وفقًا لشريعتها الوضعية، في خلافٍ يكون قد أخفق العمل المستقل للإدراك التشريعي أن يوصله إلى حل معقول عمومًا. وفي أوقات أخرى، تقوم بذلك كالإله الرؤوف الرحيم الذي يثبت بوساطة غفرانه وعفوه تفوّقه على قوانينه. ويوجد هناك دائمًا الشخصية نفسها التي لا يمكن تفسيرها: المشرع والسلطة التنفيذية والشرطة والغفران ومؤسسة الرعاية الاجتماعية. وبالتالي، بالنسبة إلى مراقب يتكبد عناء النظر إلى الصورة الشاملة لعلم التشريع المعاصر، يبدو أن هناك دراما تآمرية ضخمة تتصرف فيها الدولة من خلال كثير من التنكر، ولكن دائمًا كالشخص نفسه غير المرئي. وإن «جبروت» المشرع الحديث المنصوص عنه في كل كتاب عن القانون العام لا يشتق لغويًّا من اللاهوت فحسب.

يظهر أيضًا كثير من استذكار اللاهوت في تفصيلات المحاجّات التي يكون معظمها ذا غرض جدالي. ففي العصر الوضعي، من السهل لوم الخصم الفكري بتهمة الانغماس في اللاهوت أو علم ما وراء الطبيعة. فإذا كان القصد من اللوم أكثر من مجرد شتيمة، يمكن في الأقل السؤال الآتي أن يطرح نفسه: ما هو مصدر هذا الميل إلى مثل هذا الخروج اللاهوتي والماورائي عن المسار؟ كان ينبغي التحقيق في ما إذا كان ممكنًا تفسير هذا الانحراف تاريخيًّا، ربما كونه أثرًا لاحقًا للقانون العام الملكي الذي طابق الله مع الملك، أو إذا كانت الضرورات المنهجية أو الأسلوبية تكمن خلف ذلك الميل. وأنا مستعد للاعتراف بأن خبراء تشريعيين أدخلوا الدولة في أعمالهم من خلال دائرة ذهنية قصيرة، تمامًا كما يقوم بعض الماورائيين بسوء استخدام اسم الله، بسبب عدم القدرة على السيطرة الفكرية على اعتراضات أو حجج متناقضة. لكن هذا لم يحل المشكلة الجوهرية.

---

(6) استخدم الكاتب هنا تعبير «deux ex machina». (المُراجع)

حتى الآن، كانت التلميحات العرضية مُرضية بشكل عام. وفي منشوره عن القانون بالمعنى المادي والشكلي، طرح ألبرت هانِل[7] (Hänel) الاعتراض القديم أنه على «الماورائية» المطالبة بحصر تصرفات الدولة كلّها في جهاز واحد من أجل توحيد إرادة الدولة وموثوقيتها (وهو بالتالي لا ينكر أيًا منهما). وقد حاول أيضًا هوغو برويس[8] الدفاع عن مفهومه التعاوني للدولة من خلال إحالة خصومه على اللاهوت والماورائية: إن مفهوم السيادة في نظرية الدولة التي صاغها لابانْد (Laband) وجلنك (Jellinek) وفي نظرية «السيطرة الحصرية للدولة» يجعل الدولة شخصًا مجردًا إذا جاز التعبير، وفريدًا من نوعه[9] ويتمتع بأحادية النفوذ «المُنتَج الباطني». بالنسبة إلى برويس، شكّل هذا الأمر تنكرًا قانونيًّا لنظرية الحق الإلهي للملوك، حيث كرّر تعاليم ماورنبرشر (Maurenbrecher) مع تعديلٍ وهو استبدال الخيال الديني بالخيال التشريعي. وعليه، فإن برويس، ممثل النظرية العضوية للدولة، لام خصمه بسبب اللهْوتة[10]. وفي دراساته النقدية عن مفهوم الشخص التشريعي، أكد برناتزِك[11] (Bernatzik) من ناحية أخرى، أن النظرية العضوية للدولة هي بالضبط لاهوت. وقد حاول تدمير الأفكار العضوية لشتايْن وشولتز وجيركه وبرويس من خلال الملاحظة المتهكّمة وهي أنه لو وجب على أجهزة الشخص الاعتباري القانوني الجماعي أن تكون أشخاصًا، ستكون عندها كل سلطة إدارية وكل محكمة وما إليه شخصًا اعتباريًّا معنويًّا، وتكون الدولة في مجملها أيضًا مثل هذا الشخص الاعتباري المعنوي. «وعلى النقيض من ذلك، فإن محاولة فهم عقيدة الثالوث ستكون مسألة تافهة». كما أَبعد رأي ستوبز (Stobbes) أن الشخصية الجماعية بمجملها هي شخص قانوني مع الجملة التي لم يفهمها وهي «تتقلب مثل تلك التي تذكّر بعقيدة الثالوث». ومع ذلك، هو نفسه

(7) Albert Hänel, *Das Gesetz im Formellen und Materiellen Sinne* (Leipzig: [H. Haessel], 1888), p. 150.

(8) *Festgabe für Laband*, vol. 2 ([n.p: n.pb], 1908), p. 236.

(9) ترك الكاتب هذا التعبير في النص في اللاتينية: unicum sui generis (فريد من نوعه). (المُراجع)

(10) المقصود هنا التأمل في أمور لاهوتية و/ أو جعل الأمور لاهوتية (theologizing). (المُراجع)

(11) «Kritische Studien über den Begriff der juristischen Person und über die juristische Persönlichkeit der Behörden insbesondere,» in: *Archiv des öffentlichen Rechts*, vol. 5 (1890), pp. 210, 225, 244.

قال «إنها تكمن أصلًا في مفهوم الاختصاص القانوني، حيث ينبغي لمصدرها والنظام القانوني للدولة اعتبار نفسيهما رعايا القانون بأكمله، وبالتالي شخصًا اعتباريًّا تشريعيًا». وبدت عملية اعتبار الذات بسيطة ومعقولة بالنسبة إلى برناتزك إلى درجة أنه اعتبر الرأي ذا الاتجاه الآخر «مجرد شذوذ». ومع ذلك، لم يسأل نفسه لماذا تكون الضرورة المنطقية كي يقوم مصدر الاختصاص القانوني، ولا سيما النظام القانوني أي نظام الدولة القانوني، باعتبار نفسه منتَجًا، أكبر من تلك المرتبطة بالقول المأثور لشتال إن الشخص هو الوحيد الذي يمكن أن يكون أساسًا لشخص آخر.

يُحسب لكلسن أنه شدد منذ عام 1920، على العلاقة المنهجية بين اللاهوت وعلم التشريع. وفي عمله الأخير عن مفهوم الدولة السوسيولوجي والتشريعي[12]، قدّم مقارنات كثيرة. ومع أنها مسهبة، تجعل هذه المقارنات الذين يتمتعون بفهم أعمق لتاريخ الفكر قادرين على تبين عدم التجانس الداخلي بين نقطة انطلاقه المعرفية الكانطية الجديدة ونتائجه الديمقراطية والأيديولوجية، إذ تكمن ماورائيةٌ تحدد قانونية الطبيعة والقانونية المعيارية في أساس تحديده للدولة والنظام القانوني، ويشكل هذا النمط من التفكير على وجه الحصر سمة من سمات العلوم الطبيعية، فهو يرتكز على رفض «الاعتباطية» بمجملها، ويحاول إزالة كل استثناء من عالم الفكر الإنساني. وفي التاريخ الموازي للّاهوت وعلم التشريع، قد تجد قناعةٌ كهذه مكانها بشكل ملائم لدى جون ستيوارت مل (J. St. Mill) الذي شدّد أيضًا على صلاحية كل نوع من القوانين من دون استثناء، وذلك في مصلحة الموضوعية وبسبب خوفه من الاعتباطية، ولكنه لم يفترض، كما فعل كلسن، أن الفعل الحر للتصور القانوني يمكن أن يشكل أي كتلة من القوانين الوضعية ضمن عالم نظامه، لأن من شأن ذلك أن يبطل الموضوعية التي تحققت بالفعل. وبالنسبة إلى ماورائية تسقط فجأة في رثاء الموضوعية، ينبغي ألا يكون هنالك فرق بين ما إذا كانت الوضعية غير المشروطة ملتزمة بشكل مباشر بالقانون الذي يطرح نفسه، وما إذا كانت تتكبد أولًا عناء إنشاء نظام.

---

(12) Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* ([Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922]).

حالما يذهب خطوة أبعد من نقده المنهجي، يعمل كلسن مع مفهوم التسبيب الطبيعي العلمي تمامًا. ويتجلى ذلك بوضوح بالغ من خلال اعتقاده بأنه يمكن تحويل نقد هيوم وكانط لمفهوم المادة إلى نظرية الدولة[13]. ولكنه بذلك لا يتمكن من رؤية أن مفهوم المادة في الفكر الأكاديمي المتشدد السكولاستي يختلف تمامًا عما هو في التفكير الرياضي والطبيعي العلمي. والتمييز بين المادة وممارسة القانون الذي له دلالة جوهرية في تاريخ عقيدة مفهوم السيادة[14]، لا يمكن استيعابه عبر مفاهيم تنبع جذورها من العلوم الطبيعية، ومع ذلك يشكّل هذا التمييز عنصرًا أساسيًّا في المحاجّة القانونية. عندما يعطي كلسن الأسباب لاختيار الديمقراطية، هو يكشف بوضوح عن السمات الرياضية والطبيعية العلمية لتفكيره[15]: الديمقراطية تعبير عن نسبية سياسية وتوجه علمي، وهي متحررة من المعجزات والعقائد الجامدة وتستند إلى الفهم الإنساني والشك النقدي.

بالنسبة إلى سوسيولوجيا مفهوم السيادة، ينبغي أن يتجلى الوضوح ربطًا بسوسيولوجيا المفاهيم القانونية بحد ذاتها. ويشدَّد هنا على التماثل المنهجي المذكور آنفًا بين المفاهيم اللاهوتية والتشريعية على وجه التحديد لأن سوسيولوجيا المفاهيم القانونية تفترض مسبقًا أيديولوجيا متماسكة وجذرية. ومع ذلك، سيكون سوء فهم مرير أن نعتقد أن فيها فلسفةَ تاريخ روحانية بدلًا من المادية.

يقدّم اللاهوت السياسي من فترة الاستعادة[16] مثلًا أنموذجيًّا للجملة التي فصّلها ماكس فيبر في نقده فلسفة رودولف ستاملر عن الحق، وتحديدًا أنه من الممكن مواجهة فلسفة مادية متطرفة للتاريخ بشكل لا يقبل الجدال مع فلسفة روحانية للتاريخ بالجذرية نفسها. وقد فسّر كتّاب الثورة المضادة التغييرَ السياسي على أنه نتيجة للتغير في النظرة المستقبلية، وأعادوا الثورة الفرنسية إلى فلسفة

---

(13) Ibid., p. 208.

(14) Schmitt, *Die Diktatur*, pp. 44, 105, 194.

(15) «Vom Wesen und Wert der Demokratie,» in: *Archiv Für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 47 (1920-1921), p. 84.

(16) المقصود بالاستعادة هنا تعبير (Restoration)، وهي مرحلة استعادة النظام الملكي الإنكليزي في عام 1660. (المُراجع)

التنوير. فظهر النقيض الواضح عندما عزا الثوار الراديكاليون التغيير في الفكر إلى التغير في الأوضاع السياسية والاجتماعية. وإن ارتباط التغيرات الدينية والفلسفية والفنية والأدبية بشكل وثيق مع الأوضاع السياسية والاجتماعية كان بالفعل قد أصبح عقيدة على نطاق واسع في أوروبا الغربية، ولا سيما في فرنسا في عشرينيات القرن التاسع عشر.

في فلسفة التاريخ الماركسية، يتجذر هذا الترابط في التبعية الاقتصادية، ويعطى أساسًا منتظمًا من خلال البحث عن نقطة إسناد أيضًا للتغيرات السياسية والاجتماعية والعثور عليها في المجال الاقتصادي. وهذا التفسير المادي يجعل مستحيلًا التعاطي المنفصل مع العقيدة، لأنه يرى في كل مكان فحسب «ردات فعل»، و«تأملات»، و«تمويهات» للعلاقات الاقتصادية. لذلك، هو ينظر بشكّ إلى التفسيرات والتأويلات النفسية، في الأقل في شكلها المعمم. ويمكن هذه الفلسفة أن تتحول بسهولة إلى مفهوم غير عقلاني للتاريخ، تحديدًا بسبب عقلانيتها الهائلة، بما أنها تتصور كل فكر كأنه وظيفة وانبثاق من عمليات حيوية. وبالتالي، رَبطت الاشتراكيةُ الفوضوية النقابية لجورج سوريل (G. Sorel) عبر هذا النمط فلسفةَ الحياة لهنري برغسون (H. Bergson) مع مفهوم ماركس الاقتصادي للتاريخ.

يبحث كل من التفسير الروحاني للمسارات المادية والتفسير المادي للظواهر الروحية عن العلاقات السببية. في البداية، يبنيان تناقضًا بين مجالَين، ثم يحولان هذا التناقض إلى العدم من طريق إلغاء كل منهما الآخر. ولا بد من أن تبلغ هذه الطريقة ذروتها في صورة كاريكاتورية. وتمامًا كما رأى إنغلز العقيدة الكالفنية[17] عن القدَر انعكاسًا للمنافسة الرأسمالية من حيث اللاعقلانية وعدم قابليتها للقياس، فسيكون بالسهولة نفسها جعل النظرية الحديثة للنسبية ونجاحها يقتصران على علاقات عملة في السوق العالمية اليوم، وبالتالي إيجاد الأساس الاقتصادي لتلك النظرية. قد يسمي بعضهم إجراءً كهذا سوسيولوجيا المفهوم أو النظرية، ولكن هذا لا يعنينا.

---

(17) الكالفنية (والمعروفة أيضًا باللاهوت المصلح) هي مذهب يعزى تأسيسه إلى المصلح الفرنسي جان كالفن (1509-1564). (المُراجع)

الأمر يختلف عن ذلك في الأسلوب السوسيولوجي، فهو يسعى خلف مجموعة أنموذجية من أشخاص يصلون إلى بعض النتائج الأيديولوجية نتيجة خصوصية أوضاعهم الاجتماعية. وبهذا المعنى، يمكن المرء أن يتحدث عن سوسيولوجيا المفاهيم التشريعية، كما في حالة ماكس فيبر الذي أحال تمايُز المجالات القانونية المختلفة على تطوير الخبراء القانونيين المدرَّبين، وموظفي الخدمة المدنية الذين يديرون العدالة، أو وجهاء القانون[18]. إن «الخصوصية السوسيولوجية لمجموعة من الأشخاص تهتم مهنيًّا بتشكيل القانون» تتطلب وجهات نظر في التفكير التشريعي وأساليب محددة. ولكن هذا لا يزال غير سوسيولوجيا المفهوم القانوني.

إن القيام بتتبّع نتيجة مفاهيمية والعودة بها إلى أصل سوسيولوجي هو علم النفس، فهو يشمل تحديد نوع معين من الدافع للسلوك البشري. ويشكل ذلك مشكلة سوسيولوجية، وليس مشكلة علم اجتماع المفهوم. فإذا جرى تطبيق هذا الأسلوب على الإنجازات الفكرية، فإنه يؤدي إلى تفسيرات من حيث البيئة المحيطة، أو حتى إلى «علم النفس» المبدع المعروف بعلم اجتماع الأنواع المحددة، أي البيروقراطي أو المحامي أو الأستاذ الموظف لدى الدولة. على سبيل المثل، لو استُقصي عن النظام الهيغلي عبر تطبيق هذه الطريقة، سينبغي وصفه بأنه فلسفة المحاضِر المتخصص الذي جرى تمكينه، عبر وضعه الاقتصادي والاجتماعي، من أن يصبح عالمًا بالوعي المطلق مع التفوق التأملي، ما يعني أن يمارس مهنته محاضرًا في الفلسفة. من جهة أخرى، ستكون ممكنة رؤية علم التشريع لدى كلسن باعتباره أيديولوجية المحامي البيروقراطي الذي يمارس في خلال فترة تغيير الأوضاع السياسية، والذي يبتغي الطلب المنهجي للمراسيم الوضعية والتنظيمات التي تُسلَّم له في خضم أكثر أشكال السلطة تنوعًا ومع تفوق نسبي على السلطة السياسية الموقتة. والنتيجة المتأتية من ذلك هي أن أفضل ما يمكن تنسيب هذا النوع من علم الاجتماع إليه هو الآداب والفنون، فهو يقدّم «رسمًا» اجتماعيًّا نفسيًّا مُنتَجًا بطريقة لا يمكن تمييزها من النقد الأدبي الرائع من طرف سانت بوف (Sainte Beuve)، مثلًا.

---

(18) Max Rheistein (ed.), *Rechtssoziologie*, in: *Max Weber on Law in Economy and Society* (Cambridge, Ma: [Harvard University Press], 1966), p. 1.

أما علم اجتماع المفاهيم الذي نقترحه هنا، فمختلف تمامًا، ولديه وحده إمكان تحقيق نتيجة علمية لمفهومٍ كالسيادة. وإن علم اجتماع المفاهيم هذا يتجاوز صوغ المفاهيم التشريعية الموجهة إلى الفائدة العملية المباشرة، ويهدف إلى اكتشاف البنية الأساس والمنهجية بشكل جذري، ومقارنة هذه البنية النظرية بالبنية الاجتماعية الممثَّلة نظريًّا لعصر معين. ولا يوجد شك هنا في ما إذا كانت المثاليات التي ينتجها التصور الجذري هي انعكاسًا للواقع الاجتماعي، أو ما إذا كان الواقع الاجتماعي يصوَّر كونه نتيجة لنوع معين من التفكير، وبالتالي أيضًا من السلوك. بالأحرى، إن علم اجتماع المفاهيم هذا يهتم بإثبات شخصيتين روحيتين، وهما في الوقت نفسه واقعيتان. وهو بالتالي ليس سوسيولوجيا مفهوم السيادة عندما يتّصف النظام الملكي في القرن السابع عشر، مثلًا، بأنه الحقيقي «المنعكس» في المفهوم الديكارتي لله، وإنما هو سوسيولوجيا مفهوم السيادة عندما يتبين أن المكانة التاريخية والسياسية للنظام الملكي في تلك الحقبة تتوافق مع الحالة العامة للوعي الذي كان سمة لدى الأوروبيين الغربيين في ذلك الوقت، وعندما يتمكن البناء التشريعي للواقع التاريخي السياسي من العثور على مفهوم تتوافق بنيته مع بنية المفاهيم الغيبية. وبالتالي، يصبح النظام الملكي بداهيًّا في الوعي الجماعي في تلك المرحلة كما أصبحت الديمقراطية في مرحلة لاحقة.

بالتالي، تشكل فرضيات هذا النوع من سوسيولوجيا المفاهيم التشريعية تصورًا راديكاليًّا وتفكيرًا متّسقًا يُدفع باتجاه الغيبية واللاهوت. ولدى الصورة الماورائية التي تستخرجها حقبةٌ محددة من العالم، البنية نفسها التي يراها العالم على الفور ملائمة كشكل من أشكال تنظيمه السياسي. ويكون تحديد هذه الهوية علمَ الاجتماع لمفهوم السيادة. وفي الواقع، هذا يثبت أن الماورائية تشكل التعبير الأكثر كثافة والأوضح عن العصر، كما قال إدوارد كيرد (E. Caird) في كتابه عن أوغست كونت (A.Comte).

«يجب تقليد مراسيم الألوهة[19] الثابتة». كان هذا هو المثال الأعلى للحياة

---

(19) تُرجم في هذا النص تعبير Divinity إلى ألوهة، فيما تُرجم تعبير Theism إلى ألوهية، وتعبير Deism إلى ربوبية.

القانونية للدولة، والذي أوضح بشكل لا لبس فيه عقلانية القرن الثامن عشر. نجد هذه المقولة عند روسّو في بحثه المعنون **حول الاقتصاد السياسي**[20]. وإن تسييس المفاهيم اللاهوتية لافت بشكل بالغ هنا، ولا سيما في ما يتعلق بمفهوم السيادة، حتى إن ذلك لم يغب عن أي خبير حقيقي بكتاباته. فقال بوتمي (Boutmy) إن «روسو يطبّق على الحاكم السيد الفكرة التي يحملها الفلاسفة عن الله: قد يفعل أي شيء يشاءه لكنه قد لا يشاء الشر»[21]. وفي نظرية الدولة في القرن السابع عشر، يتماهى الملك مع الله، وله في الدولة موقع مشابه تمامًا لذلك الذي يُنسب إلى الله في نظام العالم الديكارتي. وبالنسبة إلى أتجِر (Atger)، «يطوّر الأمير الخصائص الكامنة كلها في الدولة من خلال نوع من الخلق المستمر. فالأمير هو الإله الديكارتي المنقول إلى العالم السياسي»[22].

هنالك هوية كاملة من وجهة نظر علم النفس (وكذلك من وجهة نظر علم الظواهر)، إذ يمر خيط متواصل عبر المفاهيم الغيبية والسياسية والاجتماعية التي تعتبر الحاكم السيد وحدة شخصية وخالقًا أوّليًا. وتقدّم حكاية **مقال المنهج** الجميلة مثلًا مفيدًا للغاية، فهي وثيقة من روح العقلانية الجديدة. وفي عمق الشك، هي تجد عزاءً عبر استخدام العقل بثبات: «كنت مطمئنًا لاستخدام عقلي في كل شيء». لكن، ما الذي يصبح واضحًا في المقام الأول بالنسبة إلى العقل الذي يُفرَض عليه فجأة التفكير؟ إن الأعمال التي يخلقها كثيرون من السادة ليست كاملة كتلك التي يعدّها سيد واحد، إذ ينبغي على «مهندس واحد وحيد» بناء المنزل والمدينة، وأفضل الدساتير هو ذلك الذي أعده مشرع حكيم وحيد و«صنعها واحد فقط». وأخيرًا، إن إلهًا واحدًا يحكم العالم. وكما كتب ديكارت مرة إلى ميرسين (Mersenne)، «إن الله هو الذي أنشأ هذه القوانين في الطبيعة تمامًا كما يضع الملك القوانين في مملكته».

---

(20) عنوان عمل روسو المشار إليه هنا هو باللغة الفرنسية: *Discours sur l'économie politique.* (المُراجع)

(21) «إعلان حقوق الإنسان والمواطن والسيد جلنك»: «La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek,» *Annales des sciences politiques*, vol. 4 (1902), p. 418.

(22) **بحث حول تاريخ عقائد العقد الاجتماعي** (وقد ترك الكاتب والمترجم إلى الإنكليزية العنوان باللغة الفرنسية): Frédéric Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social* ([n.p: n.pb], 1906), p. 136.

لقد سيطرت على القرنين السابع عشر والثامن عشر فكرة الحاكم السيد الوحيد، وذلك أحد الأسباب التي جعلت هوبز يبقى شخصانيًّا ويفترض لحظة قرار ملموسة ونهائية، وجعلته يرفع دولته، اللفياثان، إلى شخص مهول، وينقلها بالتالي مباشرة إلى الأساطير، هذا إضافة إلى القالب القراري من تفكيره. وقام هوبز بذلك على الرغم من فلسفته الاسمية ونهجه الطبيعي العلمي وتقليصه الفرد إلى الذرّة، ولم يكن ذلك بالنسبة إليه تجسيمًا، فهو كان متحررًا تمامًا منه، بل كان افتراضًا منهجيًّا ومنتظمًا من تفكيره التشريعي. لكن صورة المهندس والسيد الباني العالم تعكس ارتباكًا يشكّل سمةً لمفهوم السببية. فإن مهندس العالم هو في الوقت نفسه الخالق والمشرع، ما يعني السلطة المشرعة. وفي خلال حقبة التنوير وصولًا إلى الثورة الفرنسية، كان يطلَق على مهندس العالم والدولة هذا اسم المشرع.

تسلل منذ ذلك الحين نسق التفكير العلمي الحصري إلى الأفكار السياسية أيضًا، قامعًا التفكير التشريعي - الخلقي الأساس الذي ساد في عصر التنوير. فأصبحت الصلاحية العامة للتقادم القانوني تطابَق مع قانونية الطبيعة، وهي تطبّق من دون استثناء. والحاكم السيد الذي كان قد بقي مهندس الآلة العظيمة وفقًا للنظرة الربوبية إلى العالم، حتى لو كان يُنظر إليه أنه يقطن خارجه، قد دُفع جانبًا بشكل راديكالي، فالآلة تدير نفسها بنفسها الآن. والافتراض الماورائي أن الله يفصح عن مظاهر عامة فحسب، وليست خاصة للإرادة، طغى على ماورائية لايبنتز ومالبرانش (Malbranche). وأصبحت الإرادة العامة وفقًا لروسو متطابقة مع إرادة الحاكم السيادي، لكن في الوقت نفسه، تضمن مفهومُ العام أيضًا تحديدًا كميًّا في ما يتعلق بموضوعه، ما يعني أن الشعب أصبح صاحب السيادة. وهكذا ضاع عنصر القرارية والشخصانية في مفهوم السيادة. دومًا ما تكون إرادة الشعب جيدة: «إن الشعب دائمًا صالح»، كما قال سييس (Sieyès)، «وكيفما عبّرت الأمة عن رغباتها، يكفِ أن تتمنى. وصحيح أن جميع الأشكال جيدة ولكن رغبة الأمة تبقى دائمًا القانون الأسمى».

لكن الضرورة التي يرغب دائمًا من خلالها الشعب في ما هو صحيح لا تتطابق مع صواب ما ينبع من أوامر الحاكم السيد الفرد. فالنظام الملكي المطلق اتّخذ قراراته من ضمن صراع الائتلافات والمصالح المتعارضة، وبذلك خلق وحدة

الدولة، والوحدة التي يمثلها الشعب لا تتمتع بهذه السمة القرارية، فهي وحدة عضوية، وقد نشأت أفكار الدولة ككل عضوي متكامل مع هذا الوعي الوطني، فأصبحت بالتالي مفاهيم الله لدى الألوهية[23] أو لدى الربوبية غير مفهومة بالنسبة إلى الماورائية السياسية.

مع ذلك، يبقى صحيحًا أن الآثار اللاحقة لفكرة الله ظلّت لبعض الوقت معترفًا بها. في أميركا، تجلى ذلك في الاعتقاد المنطقي والعملي أن صوت الشعب هو صوت الله، وهذا الاعتقاد هو في أساس انتصار جفرسون في عام 1801. وقد لاحظ توكفيل (Tocqueville) في سرده للديمقراطية الأميركية أن الناس يحومون فوق حياة الدولة السياسية برمتها في الفكر الديمقراطي، مثلما يفعل الله فوق العالم، ومثل سبب الأشياء ونهايتها كلها، ومثل النقطة التي تنطلق منها وتعود إليها جميع الأمور. اليوم، على العكس من ذلك، إن فيلسوفًا قانونيًّا وسياسيًّا للدولة معروفًا مثل كلسن يمكن أن يتصور الديمقراطية باعتبارها تعبيرًا عن العلموية النسبية وغير الشخصية. ويتماشى هذا المفهوم مع تطور الماورائية واللاهوت السياسي في القرن التاسع عشر.

تنتمي فكرة تجاوزية الله مقابل العالم إلى مفهوم الله في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما تنتمي فكرة تجاوزية الحاكم السيد مقابل الدولة إلى فلسفة الدولة في تلك الحقبة من الزمن. أما في القرن التاسع عشر، فكانت جميع الأمور محكومة بشكل تصاعدي بتصورات باطنية. وتستند الشخصيات الاعتبارية المذكورة كلها في الأفكار السياسية وعقائد الدولة في القرن التاسع عشر إلى مفاهيم المحايثة[24] هذه: النظرية الديمقراطية لهوية الحاكم والمحكوم، والنظرية العضوية للدولة مع هوية الدولة والسيادة، والنظرية الدستورية لكرابه مع هوية السيادة والنظام القانوني، وأخيرًا نظرية كلسن عن هوية الدولة والنظام القانوني.

---

(23) استخدم في هذا النص تعبير الألوهية لترجمة تعبير Theism، وهو يعني الإيمان بالله الخالق وحاكم الخلق (مقابل الربوبية التي تؤمن بالخالق فحسب). (المُراجع)

(24) استخدم تعبير «المحايثة» أو «الحضورية» لترجمة Immanence كمفهوم فلسفي يُشرح لاحقًا في النص. (المُراجع)

بعد أن طوّر كتّاب الاستعادة في البداية لاهوتًا سياسيًا، وجّه المتطرفون، الذين كانوا يعارضون أي نظام قائم، جهدَهم الأيديولوجي بوعي مرتفع ضد الإيمان بالله تمامًا، وحاربوا هذا الإيمان باعتباره التعبير الأكثر تأسيسًا للإيمان بأي سلطة ووحدة. وقد انغمس في المعركة ضد الله برودون (Proudhon) بتأثير واضح من أوغست كونت، وتابعها باكونين (Bakunin) بغضب سْكوثي[25]. يمكن إرجاع المعركة ضد التدين التقليدي بدهيًّا إلى كثير من الدوافع السياسية والسوسيولوجية المختلفة: الموقف المحافظ للكنيسة المسيحية، وتحالف العرش والكنيسة، وعدد من الكتّاب البارزين الذين «خُفّضت طبقتهم»[26]، وظهور فن وأدب في القرن التاسع عشر كان ممثلوه المبدعون قد لُفظوا من قبل النظام البرجوازي، في الأقل في الفترات الحاسمة من حياتهم، علمًا أن هذه العوامل كلّها لا تزال غير معترف بها إلى حد كبير وغير مقدّرة في تفصيلاتها السوسيولوجية.

لا شك في أن الخط الرئيس للتطور ينكشف على النحو الآتي: لن تعود مفاهيم التجاوزية ذات صدقية بالنسبة إلى الناس الأكثر تعلّمًا الذين سيرضون فحسب إما بمحايثة وجود ووحدته[27] واضحتين نسبيًّا أو بلامبالاة وضعية تجاه أي غيبية. وبقدر ما تحافظ على مفهوم الله وتضمه إلى العالم، تقوم فلسفة المحايثة التي وجدت عمارتها المنهجية العظيمة في فلسفة هيغل، وتترك القانون والدولة يبرزان خارج الحضور الموضوعي. ولكن من بين الراديكاليين الأكثر تطرفًا، بدأ يسود إلحادٌ نتيجة لذلك. وكان الألمان اليساريون الهيغليون الأكثر وعيًا لهذا الميل، ولم يكونوا أقل عنفًا من برودون في الإعلان عن أنه كان لا بد من استبدال الله بالبشرية. ولم يقصّر ماركس وإنغلز قط في إدراك أن هذا الوضع المثالي لبشريةٍ باتت تتمتع بوعي ذاتي سيصل في نهاية المطاف إلى حرية فوضوية من دون أي شك. وما صرح به إنغلز الشاب في الأعوام ما بين 1842 و1844 له أعظم دلالة، وذلك على وجه التحديد بسبب حدسه الشاب: «إن جوهر الدولة، كما جوهر الدين، هو خوف البشرية من نفسها»[28].

---

(25) استخدم تعبير «سكوثي» لترجمة Scythian. (المُراجع)

(26) لقد استخدم الكاتب التعبير الفرنسي هنا: déclassé. (المُراجع)

(27) استُخدم تعبير «وحدة الوجود» لترجمة تعبير Pantheism. (المُراجع)

(28) Friedrich Engels, *Schriften aus der Frühzeit*, G. Mayer (ed.) (Berlin: [J. Springer], 1920), p. 281.

إذا نُظر إلى تطور نظرية الدولة في القرن التاسع عشر من منظور تاريخ الأفكار، يقدم هذا التطور لحظتين مميزتين: إلغاء المفاهيم التوحيدية والتجاوزية كلها وتشكيل مفهوم جديد للشرعية. فالواضح أن المبدأ التقليدي للشرعية فقدَ الصلاحية برمتها. فلم تتمكن نسخة حقبة الاستعادة على أساس القانون الخاص والتراث، ولا تلك القائمة على التعلق الوجداني والموقر، من مقاومة هذا التطور. فمنذ عام 1848، أصبحت نظرية القانون العام «وضعية» وغالبًا ما تكمن وراء هذه الكلمة معضلة خفية، أو تكون قد طَرحت هذه النظرية، في صيغ مختلفة، فكرةُ أن النفوذ بأكمله يكمن في السلطة التأسيسية[29] للشعب، ما يعني أن الفكرة الديمقراطية للشرعية حلت مكان الفكرة الملكية. لذلك، كان حدثًا ذا أهمية قصوى أن يستنتج كورتيس، وهو من الممثلين المهمين للتفكير القراري وفيلسوف دولة كاثوليكي وممن كانوا واعين بشدة للنواة الغيبية للسياسات، أن عصر الملكية أصبح في نهايته، وذلك أمام مشهد ثورة عام 1848. انتهت الملكية لأنه لم يعد هناك ملوك. وبالتالي، لم تعد الشرعية قائمة بالمعنى التقليدي للكلمة. بالنسبة إليه، كانت هناك بالتالي نتيجة واحدة فقط وهي الدكتاتورية، وهي النتيجة التي وصل هوبز أيضًا إليها عبر نوع التفكير القراري نفسه، على الرغم من أن النسبية الحسابية تخالطه. إن السلطة هي التي تصنع القانون، وليس الحقيقة[30].

ليس متاحًا بعد العرضُ المفصل لهذا النوع من القرارية والتقدير المعمّق لكورتيس. هنا، يمكن أن يشار فحسب إلى أن الطريقة اللاهوتية لفكر هذا الإسباني كانت تتماشى تمامًا مع فكر العصور الوسطى الذي كان بناؤه تشريعيًّا. فكانت تصوراته وحججه كلها، وصولًا إلى الذرّة الأخيرة، تشريعية، وعكس افتقارُه إلى فهم التفكير الطبيعي العلمي الحسابي للقرن التاسع عشر، نظرةَ التفكير الطبيعي العلمي المستقبلية إلى القرارية والمنطق المحدد للتفكير التشريعي الذي يبلغ ذروته في القرار الشخصي.

---

(29) يُستخدم في النص الأصلي التعبير الفرنسي Pouvoir constituant. (المُراجع)

(30) في النص الأصلي، العبارة موجودة باللاتينية Autoritas, non veritas facit legem. (المُراجع)

4- عن فلسفة الدولة المضادة للثورة (دو ميستر وبونالد ودونوسو كورتيس)

يتمتع الرومانسيون الألمان بسمة غريبة وهي المحادثة غير المتناهية. ويشعر نوفاليس (Novalis) وآدم مولر (A. Müller) بالألفة مع هذا الأمر الذي يشكل بالنسبة إليهم التجسيد الحقيقي لروحهم المعنوية. وكان الفلاسفة السياسيون الكاثوليك، مثل جوزيف دو ميستر وبونالد ودونوسو كورتيس الذين يُطلق عليهم اسم الرومانسيين في ألمانيا لكونهم محافظين أو رجعيين، فضلًا عن اعتبارهم القرون الوسطى عصرًا مثاليًا، سيعتبرون المحادثة الأبدية نتاج الخيال الهزلي المرعب؛ لأن ما ميز فلسفتهم السياسية المضادة للثورة كان اعترافهم بأن زمنهم يحتاج إلى قرار. وبالطاقة التي ارتفعت إلى الحد الأقصى بين ثورتَي عامَي 1789 و1848، قام هؤلاء بزج فكرة القرار في مركز تفكيرهم. فأينما كانت منخرطةً الفلسفة الكاثوليكية في القرن التاسع عشر، كانت تعبر بشكل أو بآخر عن فكرة أنه قد أصبح هناك بديل رائع لا يسمح بعد الآن بالاستخلاص. وقد قال الكاردينال نويمان (Neuman) إنه لا يوجد وسط بين الكاثوليكية والإلحاد. فقد قام الجميع بصوغ «إما/ وإما» بشكل هائل، وقد بدت صرامتها تشبه الدكتاتورية أكثر من المحادثة الأبدية.

حاربت الاستعادةُ الروحَ الناشطة للثورة عبر أفكار مثل العادات والتقاليد مع الاعتقاد أن التاريخ يتطور ببطء. وكان من الممكن أن تؤدي أفكارٌ كهذه إلى نفي كامل للفطرة السليمة وإلى سلبية خلقية مطلقة كانت ستَعتبر أي نشاط فاعل عملًا شريرًا. ودُحضت التقليدية لاهوتيًا من لوبوس (Lupus) وشاستل (Chastel)،

وأشار هذا الأخير، بالمناسبة، إلى العاطفية الألمانية[1] التي كان من المفترض أن تكون مصدر مثل هذه الأخطاء. وفي التحليل النهائي، تعني التقليدية المتطرفة في الواقع الرفض غير العقلاني كلَّ قرار واعٍ فكريًّا. مع أن بونالد، مؤسس التقليدية، كان بعيدًا كل البعد من فكرة التطور الدائم المحفز داخليًّا وبحد ذاته. ولكن بنيةَ تفكيره كانت بنية مختلفة تمامًا عن بنية دو ميستر أو حتى عن بنية دونوسو كورتيس الفكرية، إذ غالبًا ما أظهر بونالد نفسه بشكل مفاجئ بوصفه ألمانيًا. لكن إيمانه بالتقليدية لم يتحول أبدًا إلى ما يشبه فلسفة الطبيعة لدى شيلنغ (Schellings)، أو خليط الأضداد لدى آدم مولر، أو إيمان هيغل بالتاريخ. فبالنسبة إلى بونالد، التقليد يقدم الإمكان الوحيد لكسب المحتوى الذي كان المرء قادرًا على قبوله بأسلوب ماورائي، لأن فكر الفرد يُعتبر أسوأ وأضعف من أن يكون قادرًا على التعرف إلى الحقيقة بنفسه. يا له من تناقض وقع فيه كل من هؤلاء الألمان الثلاثة في الصورة المرعبة التي تصور مسار الإنسانية في التاريخ: قطيعًا من الرجال غير المبصرين يقودهم رجل أعمى يتلمس طريقه إلى الأمام بعصًا! فالتناقضات والفروق التي كان بونالد مولعًا بها للغاية، والتي أكسبته لقب السكولاستي تحتوي في الحقيقة على تباينات خلقية، لا على قطبية بمعنى فلسفة الطبيعة لدى شيلنغ التي تكشف عن «نقاط اللامبالاة»، أو على مجرد الإنكار الجدلي للعملية التاريخية. «أجد نفسي باستمرار بين هاويتَين، فأنا أمشي دومًا بين الوجود والعدم». تمثل هذه التباينات الخلقية التناقضات بين الخير والشر، بين الله والشيطان، وتقع بين هذه الأطراف «إما/ وإما» بمعنى صراع الحياة والموت الذي لا يعرف التوليف ولا «الثالث الأعلى».

أما دو ميستر، فتحدث بولع خاص عن السيادة، ما يعني لديه أساسًا القرار. بالنسبة إليه، تكمن أهمية الدولة في حقيقة أنها توفر القرار، وتكمن أهمية الكنيسة في أنها تصدر القرار الأخير غير القابل للطعن. كما كانت بالنسبة إليه العصمةُ عن الخطأ جوهرَ القرار غير القابل للطعن، وكانت معصومية النظام الروحاني من طبيعة سيادة نظام الدولة نفسها. فكان يعتبر كلمتَي «المعصومية» و«السيادة»

---

(1) في النص الأصلي، التعبير مُستخدم باللغة الفرنسية: sentimentalisme allemand. (المُراجع)

مرادفَتين تمامًا[2]. بالنسبة إليه، كل سيادة تتصرف كما لو أنها معصومة من الخطأ، وكل حكومة هي مطلقة، وهذه جملة يمكن أي فوضوي أن ينطقها حرفيًا، حتى لو كانت نيته مختلفة تمامًا. وفي هذه الجملة، يكمن أوضح تناقض في مجمل تاريخ الأفكار السياسية؛ إذ تحوم النظريات الفوضوية كلها من بابوف إلى باكونين، وكروبوتكين، وأوتو غروس حول مسلّمة واحدة: «إن الناس صالحون، ولكن الحاكم هو القابل للفساد». أما دو ميستر، فقد أكد العكس تمامًا، أي أن السلطة في حد ذاتها جيدة عندما تكون موجودة: «أي حكومة جيدة ما إن تؤلّف». والسبب هو أن القرار متأصل بمجرد وجود سلطة حكومية، وللقرار بحد ذاته قيمة أيضًا، وذلك تحديدًا لأن اتخاذ قرارٍ أهم من كيفية اتخاذه ربطًا بأكثر المسائل أساسية. «ليست في مصلحتنا بتاتًا أن تقرَّر مسألة بشكل أو بآخر، ولكن المهم أن تحسَم من دون مماطلة ومن دون استئناف». وبالنسبة إليه، ألا تخضع للخطأ وألا تُتَهم بالخطأ أمران متساويان في الممارسة، والنقطة المهمة هي ألا تتمكن أي سلطة عليا من إعادة النظر في القرار.

كما كانت الراديكالية الثورية أكثر عمقًا وتأثيرًا في الثورة البروليتارية في عام 1848 مما كانت عليه في ثورة الطبقة الثالثة[3] في عام 1789، ارتفعت حدة القرار أيضًا في الفلسفة السياسية المضادة للثورة. ولا يمكننا فهم التطور من دو ميستر إلى دونوسو كورتيس، أي من الشرعية إلى الدكتاتورية، إلا من خلال إدراكنا ذلك التوجه. ولقد تجلى التشدد الراديكالي في الأهمية المتزايدة للأطروحات البداهية عن طبيعة الإنسان. فبشكل أو بآخر، لكل فكرة سياسية موقف من «طبيعة» الإنسان، وهي تفترض أنه إما «صالح بطبيعته» وإما «شرير بطبيعته». ويمكن تغطية هذه المسألة عبر التفسيرات التربوية أو الاقتصادية فحسب، لكن لا يمكن الهروب منها. فبالنسبة إلى عقلانية عصر التنوير، الإنسان بطبيعته غبي

---

(2) J. De Maistre, *Du Pape*, chap. 1. هذا العمل نُشر في الأصل في عام 1820.

يُنظر J. de Maistre, *Oeuvres Complètes de J. de Maisire*, vol. 2 (Lyon; Paris: [Lib. Cathol. E. Vitte], 1928), chap. 1.

(3) استعمل الكاتب هنا عبارة «third estate»، أي «tiers-état» وكان المقصود بذلك إبّان الثورة الفرنسية عامة الشعب أي الطبقات المختلفة ما عدا طبقة النبلاء والأرستقراطية وطبقة رجال الدين. (المُراجع)

وخام، لكنه قابل للتعليم. بالتالي، جرى تبرير «الاستبداد القانوني» على أسس تربوية: الإنسانية غير المتعلمة يعلِّمُها مشرع (وهو قادر، وفقًا لروسو في **العقد الاجتماعي**، على «تغيير طبيعة الإنسان»)، أو تمكن السيطرة على الطبيعة الجامحة من جانب «طاغية» يوهان فيشْته (J. Fichte) وتصبح الدولة «مصنعًا تربويًّا»، كما قال فيشته بشراسة ساذجة. وتَعتبر الاشتراكية الماركسية مسألة طبيعة الإنسان عرضية وغير ضرورية لأنها تعتقد أن التغييرات في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية تغير الإنسان. وبالنسبة إلى الفوضويين الإلحاديين الملتزمين، المسألة محسومة في أن الإنسان جيد، والشر بمجمله هو نتيجة الفكر اللاهوتي ومشتقاته، بما في ذلك جميع الأفكار المتعلقة بالسلطة والدولة والحكومة. وفي **العقد الاجتماعي** الذي كان دو ميستر وبونالد معنيَّين في المقام الأول في تركيباته المتعلقة بنظرية الدولة، لم يُصور الإنسان بأي حال من الأحوال بأنّه جيد بطبيعته، وكما أظهر إرنست سِيّير (Seilliere) بشكل رائع، إن الروايات اللاحقة فحسب لروسو هي التي كشفت عن أطروحته المحتفى بها عن الإنسان الصالح. وفي المقابل، دونوسو كورتيس عارض برودون الذي وجب على فوضويته المضادة للاهوت أن تكون مستمدَّة باستمرار من بداهية الإنسان الصالح، فيما كانت نقطة انطلاق الإسباني الكاثوليكي كورتيس عقيدة الخطيئة الأصلية. ولكن هذا الأخير جعل الأمر أكثر جذرية عبر تحويله بشكل يثير الجدال إلى عقيدة الخطيئة المطلقة وفساد الطبيعة البشرية، وإن عقيدة الخطيئة الأصلية الصادرة عن مجمع ترِنْت ليست راديكالية بأي طريقة بسيطة. فعلى نقيض الفهم اللوثري، هي لا تؤكد انعدام القيمة المطلق بل تؤكد فحسب التشويه أو انعدام الشفافية أو الأذى، وتترك الباب مفتوحًا أمام إمكان الخير الطبيعي. وبالتالي، كان الأب جادويل (Gaduel) الذي انتقد كورتيس من وجهة نظر العقيدة محقًّا عندما أعرب عن شكوكه حول مبالغة كورتيس في ما يتعلق بالشر الطبيعي وعدم جدارة الإنسان. مع ذلك، كان خطأً بالتأكيد غض النظر عن حقيقة كون الأمر بالنسبة إلى كورتيس قرارًا دِينيًّا وسياسيًّا ناجمًا عن وضع راهن هائل، وليس بلورة للعقيدة فحسب. فعندما تحدث عن شر الإنسان الطبيعي، تجادل مع الفوضوية الإلحادية وبدهية الرجل الصالح لديها. فكان يعني αγωνιχος وليس δόγ ματιχώς. ومع أن كورتيس يبدو متفقًا هنا مع العقيدة اللوثرية،

كان موقفه مختلفًا عنها، هي التي فرضت طاعة كل سلطة. وبالتالي، هو احتفظ بعظمة واثقة من نفسها يتمتع بها سليل روحي للمفتشين الكبار.

أما ما كان ليقولهِ دونوسو كورتيس عن الدناءة والرذالة الطبيعية لدى الإنسان، فكان في الواقع أرهب من أي أمر ادعته فلسفة دولة مؤيدة الاستبداد في تبرير الحكم المتسلط في أي وقت. ودو ميستر كان أيضًا قادرًا على أن يروع من قبل شر الإنسان، وقد اكتسبت تصريحاته عن طبيعة الإنسان قوةً من غياب الأوهام حول الأخلاق لديه ومن تجارب نفسية انفرادية. ولم يكن بونالد أقل وضوحًا حول غريزة الشر الأساسية لدى الإنسان، كما أدرك «الرغبة في النفوذ» غير القابلة للتدمير، تمامًا مثل علماء النفس الحديثين. ولكن تصوره للطبيعة البشرية يتضاءل مقارنة مع فورات غضب دونوسو كورتيس الذي لم يكن ازدراؤه الإنسان يعرف حدودًا. فبالنسبة إليه، إن منطق الإنسان الأعمى وإرادته الضعيفة والحيوية السخيفة لرغباته الجسدية يرثى لها إلى درجة تصبح فيها جميع الكلمات في كل لغة بشرية غير كافية للتعبير عن الدونية التامة لهذا المخلوق. ولو لم يصبح الله الإنسان، «لكانت الزواحف التي تدوسها قدمي أقل حقارة من الإنسان»[4]. كما كانت حماقة الجماهير بالنسبة إليه بوضوح الغرور التافه لقادتهم نفسه. وكان وعيه الخطيئة عالميًّا، فكان أكثر هلعًا من البيوريتاني[5]. وفي خلال تأكيده أن «الإنسان صالح»، لم يكن أي فوضوي روسي يعبر عن درجة قناعة أولية أكبر من الكاثوليكي الإسباني الذي قال: «بما أن الله لم يقل ذلك له، من أين له أن يعلم أن الإنسان صالح؟»[6]. وغالبًا ما قارب يأسُ هذا الرجل الجنونَ، خصوصًا في رسائله إلى صديقه الكونت راسْزينسكي. فوفقًا لفلسفة التاريخ لديه، إن انتصار الشر بدهي وطبيعي، ولا يمكن تجنب ذلك إلا عبر معجزة من الله. وكانت الصور التي جُسدت عبرها انطباعاته عن التاريخ البشري مليئة بالفزع والرعب: تتهادى

(4) الكاتب أضاف عبارة كورتيس باللغة الإسبانية: *El reptil que piso con mis piés, sería a mis ojos menos despreciable que el hombre.* (المُراجع)

(5) البيوريتانية أو «التطهيرية» هي مذهب ديني نشأ في إنكلترا في القرن السادس عشر: Purtianism. (المُراجع)

(6) ما قاله كورتيس باللغة الإسبانية، بحسب النص: *De donde sabe que es noble si Dios se lo ha dicho?* (المُراجع)

الإنسانية بلا تبصر من خلال متاهة نسميها التاريخ الذي لا يعرف أحد شكله أو المدخل إليه أو الخروج منه[7]، وهي قارب رمي عشوائيًا في البحر ويحرسه طاقم من المتمردين والسوقيين الذين جُنّدوا قسرًا، وهم يندبون ويرقصون إلى أن يدفع غضب الله الرعاع المتمرد إلى البحر حيث يمكن أن يسود الهدوء من جديد[8]. لكن الصورة الأنموذجية مختلفة، فهي المعركة الحاسمة الدموية التي اندلعت اليوم بين الكاثوليكية والاشتراكية الملحدة.

وفقًا لدونوسو كورتيس، من خصائص الليبرالية البرجوازية عدم البت في هذه المعركة بل محاولة بدء النقاش. وقد وصف البرجوازية بشكل مباشر أنها «الطبقة المناقِشة»[9]، وبالتالي، حُكم عليها. ويتضمن هذا التعريف ما يميز هذه الطبقة من رغبة في التهرب من القرار، فالطبقة التي تحول كل نشاط سياسي إلى جناح المحادثة في الصحافة والبرلمان، غير مؤهلة للصراع الاجتماعي. ويمكن التعرف إلى حالة انعدام الأمان وعدم النضج لدى البرجوازية الليبرالية في نظام تموز/ يوليو الملكي في كل مكان، وقد حاولت دستورية هذه الطبقة الليبرالية شل الملك من خلال البرلمان، لكنها سمحت له بالبقاء على العرش، وهنا يبرز عدم التناسق الذي ارتكبته الربوبية عندما استبعدت الله من العالم، ولكنها تمسكت بوجوده (هنا، تبنّى دونوسو كورتيس الموازاة المثمرة للغاية بين الماورائية ونظرية الدولة لدى بونالد). ومع أن البرجوازية الليبرالية أرادت إلهًا، لكن عليه ألا يصبح ناشطًا. وهي أرادت الملك، لكن كان عليه أن يكون عاجزًا. وطالبت بالحرية والمساواة، لكن على حقوق التصويت أن تقتصر على الطبقات المالكة من أجل ضمان تأثير التعليم والملكية في التشريع، كما لو كان التعليم والملكية يعطيان تلك الطبقة الحق في قمع الفقراء وغير المتعلمين. فقضت هذه البرجوازية الليبرالية على أرستقراطية الدم والعائلة، لكنها سمحت بالسيطرة الشائنة لأرستقراطية المال، وهي الشكل الأكثر جهلًا والأكثر عامية من أشكال الأرستقراطية، وهي لم تكن تريد سيادية الملك ولا سيادية الشعب. فماذا كانت تريد فعليًا؟

---

(7) *Obras de Don Juan Donoso Cortés,* vol. 5 (Madrid: [n.pb], 1855), p. 192.

(8) *Obras de Don Juan Donoso Cortés,* vol. 4 (Madrid: [n.pb], 1854), p. 102.

(9) مرّة أخرى، يضيف الكاتب التعبير باللغة الإسبانية: *una clasa discutidora*. (المُراجع)

لم تحيّر التناقضات العجيبة لهذه الليبرالية الرجعيين مثل دونوسو كورتيس وفريدريك يوليوس شتال فحسب، بل حيرت أيضًا الثوريين مثل ماركس وإنغلز. إلى ذلك، نجد هنا حالة نادرة حيث يمكننا أن نواجه أكاديميًّا ألمانيًّا برجوازيًّا ذا تعليم هيغلي مع إسباني كاثوليكي، وذلك ضمن الإطار السياسي الملموس هذه المرة. ومن دون تأثير متبادل، يشخص الاثنان التناقضات نفسها ولكنهما يقدمان تقويمات مختلفة. وبالتالي، فإنهما يقدمان تناقضًا يتمتع بوضوح نموذجي بالغ. وفي كتابه **تاريخ الحركة الاجتماعية في فرنسا**، تحدث لورنز فون شتاين (L. V. Stein) بالتفصيل عن الليبراليين، وقال إنهم يريدون الملك، أو بعبارة أخرى يريدون سلطة شخصية عليا مع إرادة مستقلة وعمل مستقل. مع ذلك، لقد جعلوا الملك مجرد جهاز تنفيذي يعتمد كل عمل له على موافقة مجلس الوزراء. وبالتالي، أزالوا مرة أخرى العنصر الشخصي. أرادوا الملك الذي سيكون فوق الأحزاب فيكون بالتالي أيضًا فوق ممثلي الشعب. وبموازاة ذلك، أصروا على أن الملك لا يستطيع أن يفعل أي شيء إلا تنفيذ إرادة مجلس الشعب. وجعلوا من شخص الملك حرمة لا تنتهك، ولكنهم جعلوه يحلف اليمين على الدستور، حيث يصبح خرق الدستور ممكنًا، ولكن لا يمكن ملاحقته. قال شتاين إن «لا براعة بشرية ذكية بما فيه الكفاية لحل هذا التناقض من الناحية النظرية». ولا بد من أن هذا الأمر غريب بشكل مضاعف بالنسبة إلى طرف مثل الليبرالية التي تفتخر بعقلانيتها في نهاية المطاف. أما شتال، وهو بروسي محافظ عالج كثيرًا من تناقضات الليبرالية الدستورية في محاضراته «حول الأطراف الفعلية في الكنيسة والدولة»، فقد قدم تفسيرًا بسيطًا جدًّا، وهو أن كراهية النظام الملكي والأرستقراطية قادت البرجوازي الليبرالي نحو اليسار، والخوف من حرمانه ممتلكاته التي كانت مهددةً من جهة الديمقراطية الراديكالية والاشتراكية، اقتاده بدوره نحو اليمين، إلى مَلَكيّة قوية يمكن أن يقوم جيشها بحمايته. وبالتالي، تأرجح بين عدوَّيه الاثنين وأراد خداع كليهما. أما تفسير شتاين، فكان مختلفًا تمامًا، إذ رد عبر الإشارة إلى «الحياة»، وقد عزا على وجه التحديد الكثير من التناقضات إلى تعقيدات الحياة. فإن «الدمج المتعارض للأضداد في ما بينها» هو «بالضبط الطابع الحقيقي لجميع الكائنات الحية». كل شيء موجود يحتوي على عكسه: «الحياة النابضة تتمثل في الاختراق

المستمر للقوى المتعارضة التي هي، في الواقع، متعارضة فعلًا فحسب عندما تُبعد من الحياة». ثم قارن شتاين بين الاختراق المتبادل للأضداد وما يحدث في الطبيعة العضوية وفي الحياة الشخصية، وقال إن الدولة لديها أيضًا حياة شخصية، وهي تنتمي إلى جوهر الحياة لكي تَخلق، ببطء وباستمرار من داخلها، مزيدًا من الأضداد ومزيدًا من التجانس، وما إلى ذلك.

أما دو ميستر وكورتيس، فكانا غير قادرين على تفكير «عضوي» مثل هذا. فقد أظهر دو ميستر ذلك من خلال عدم فهمه فلسفة الحياة لدى شيلنغ نهائيًّا، وقد سيطر الرعب على كورتيس حين وُوجِه بالفلسفة الهيغلية في برلين في عام 1849، علمًا أن كليهما من الدبلوماسيين والسياسيين الذين يتمتعون بكثير من الخبرة والممارسة، وقد أجريت تنازلات معقولة بما يكفي. لكن تسوية منهجية وماورائية كانت بالنسبة إليهما أمرًا غير قابل للتصور. ولا بد من أن تعليق القرار عند نقطة حاسمة عبر إنكار وجود أمر أصلًا ينبغي الحسم فيه، بدا لهما ارتباكًا غريبًا لوحدة الوجود، إذ كانت الليبرالية مع تناقضاتها وتسوياتها موجودة لدى دونوسو كورتيس فحسب في تلك الفترة الانتقالية القصيرة التي كان من الممكن فيها الإجابة عن السؤال: «المسيح أو باراباس؟» وذلك مع اقتراح تأجيل أو تعيين لجنة تحقيق. ولم يكن هذا الموقف عرضيًّا، بل كان يستند إلى الماورائية الليبرالية. فالبرجوازية هي الطبقة الملتزمة حرية التعبير وحرية الصحافة، ولم تصل إلى تلك الحريات من طريق أي نوع من الأوضاع النفسية والاقتصادية العشوائية، أو عبر التفكير بجانب التبادل التجاري، أو ما شابه ذلك. فالمعروف منذ فترة طويلة أن فكرة الحقوق الليبرالية للإنسان تنبع من دول أميركا الشمالية. ومع أن جورج جلّنك أظهر أخيرًا الأصل الشمال أميركي لتلك الحريات، لم يكن هذا الطرح ليفاجئ فيلسوف الدولة الكاثوليكي كثيرًا (وللمناسبة، لم يكن أيضًا ليفاجئ كارل ماركس، كاتب المقالة حول المسألة اليهودية). وعلاوة على ذلك، ليست المسلمات الاقتصادية للتجارة والتبادل إلا مشتقات من نواة ماورائية بالنسبة إلى دراسة معمقة في عالم تاريخ الأفكار. وقد رأى دونوسو كورتيس في فكره الراديكالية لاهوت الخصم فحسب. وهو لم «يلهوت» مطلقًا، فلم يكن هناك تماثل أو تجميع غامض أو ملتبس، أو

وحي أورفي[10]. وقد كشفت خطاباته حول المسائل السياسية الفعلية عن موقف رصين، وغالبًا قاسٍ، ومن دون أي نوع من الوهم أو أي لمسة من الدونكيشوتية. وفي قطار فكره المنهجي، هناك محاولة للإيجاز ضمن التقليد العقائدي الجيد للاهوت. وبالتالي، غالبًا ما كان حدسه في الأمور الفكرية صادمًا. ومثل على ذلك تعريفه البرجوازية باعتبارها «الطبقة المناقِشة»، فضلًا عن اعترافه بأن دينها يكمن في حرية التعبير وحرية الصحافة. أنا لا أعتبر أن هذا آخر الكلام على الليبرالية القارّية في مجملها، ولكنه يشكل بالتأكيد ملاحظة لافتة جدًا. وفي ضوء نظام كوندورسيه (Condorcet)، مثلًا، وهو نظام أدرك وولزندورف (Wolzendorff) معناه ووصفه بشكل رائع، ربما بسبب التوافق الفكري، ينبغي أن يعتقد المرء فعليًّا أن المثال الأعلى للحياة السياسية يتمثل في المناقشة، ليس في الهيئة التشريعية فحسب بل أيضًا بين السكان بمجملهم، هذا إذا كان المجتمع البشري سيحول نفسه إلى نادٍ ضخم، وإذا كانت الحقيقة سوف تظهر تلقائيًّا من خلال التصويت. وقد اعتبر دونوسو كورتيس المناقشة المستمرة وسيلة من أجل التحايل على المسؤولية ومن أجل إسناد حرية التعبير وحرية الصحافة أهمية مبالغًا فيها، ما يسمح في التحليل النهائي بالتهرب من القرار. وكما تناقش الليبرالية وتفاوض على التفصيلات السياسية كلها، هي أيضًا تريد إلغاء الحقيقة الماورائية من خلال المناقشة. فجوهر الليبرالية هو التفاوض، وهو إجراء جزئي حذر، على أمل إمكان تحويل الخلاف النهائي والمعركة الدموية الحاسمة إلى مناقشة برلمانية والسماح بتعليق القرار إلى ما لا نهاية في مناقشة أبدية.

أما الدكتاتورية، فهي عكس المناقشة. وينتمي إلى قرارية شخص مثل كورتيس أن يفترض الحالة القصوى وأن يتوقع يوم القيامة. وذلك المزاج الفكري المتطرف يفسر لماذا كان يحتقر الليبراليين بينما كان يحترم الاشتراكية الإلحادية الفوضوية باعتبارها عدوه اللدود ويمنحها مكانة شيطانية. وقد اعتقد رؤية شيطان في برودون. ضحك هذا الأخير من ذلك، وبتلميح إلى محاكم التفتيش كما لو أنه أصبح فعلًا على محرقة الجثث، دعا برودون دونوسو كورتيس إلى إشعالها!

(10) نسبة إلى الأورفية (Orphism) وهي حركة دينية نشأت في اليونان القديمة. (المُراجع)

لم تكن شيطنةُ تلك الفترة مفارقة عرضية، بل كانت مبدأ فكريًّا نافذًا. وتجلى التعبير الأدبي عن ذلك في رفع عرش الشيطان، «الأب بالتبني لهؤلاء الذين طردهم الله الآب في نوبة غضب، من الجنة الأرضية»، وعرش قايين، قاتِل أخيه، فيما كان هابيل البرجوازي «يقوم بتدفئة بطنه في الملاذ الأبوي».

«يا سلالة قايين اصعدي إلى السماء

وارمي الله على الأرض!». (بودلير)

بيد أنه لا يمكن الدفاع عن هذا الموقف، **أولًا** لأنه ينطوي فحسب على تبادل الأدوار بين الله والشيطان. إلى ذلك، كان برودون، مقارنةً مع الفوضويين اللاحقين، برجوازيًّا صغيرًا خلقيًّا، وقد واصل الإقرار بسلطة الأب ومبدأ الأسرة ضمن أحادية الزواج. وكان باكونين أول من أعطى النضال ضد اللاهوت تماسك الطبيعية المطلقة الكامل. وبالطبع، هو أيضًا أراد «نشر الشيطان»، وقد اعتبر ذلك الثورة الحقيقية الوحيدة، على النقيض من كارل ماركس الذي احتقر أي شكل من أشكال الدين. مع ذلك، تكمن أهمية باكونين الفكرية في تصوره للحياة التي تُنتج الأشكال الصحيحة وحدها ومن ذاتها على أساس صوابها الطبيعي. وبالتالي، بالنسبة إليه، لم يكن هنالك أي أمر سلبي وشرير إلا العقيدة اللاهوتية عن الله والخطيئة التي تدمغ الإنسان كشرير من أجل توفير ذريعة للسيطرة وشهوة السلطة. وتؤدي التقويمات الخلقية كلها إلى اللاهوت وإلى سلطةٍ تَفرض بشكل مصطنع مصطلحَ «يجب» الخارجي أو الأجنبي على الجمال والحقيقة الطبيعية والداخلية للحياة البشرية. وإن مصادر هذه السلطة هي الجشع وشهوة السلطة، وهي تُنتج فسادًا عامًّا لدى أولئك الذين يمارسون السلطة، فضلًا عن الذين تمارَس السلطة عليهم. وعندما يرى الفوضويون اليوم في الأسرة الأبوية وفي الزواج الأحادي الحالة الفعلية للخطيئة، وعندما ينادون بعودة النظام الأمومي وبالحالة الأصلية الفردوسية المفترَضة، فإنهم يُظهرون إدراكًا بالصلات الأعمق، وهذا الإدراك أقوى مما ينعكس في ضحك برودون. وبقيت دائمًا في اعتبار دونوسو كورتيس العواقب النهائية لانحلال الأسرة المستندة إلى سلطة الأب، لأنه رأى أن الخلقي اختفى مع اللاهوتي، والفكر السياسي اختفى مع الخلقي. وبالتالي، شُلت جميع

القرارات الخلقية والسياسية في فردوس دنيوي من الحياة الطبيعية الفورية والواقعية الخالية من المشكلات.

اليوم، لا يوجد أمر أكثر حداثة من الهجوم ضد ما هو سياسي؛ إذ يتوحد الخبراء الماليون الأميركيون والفنيون الصناعيون والاشتراكيون الماركسيون والثوار الفوضويون النقابيون في المطالبة بأن يتم التخلص من الحكم المنحاز إلى السياسة على الإدارة الاقتصادية غير المتحيزة. يجب ألا تكون هناك مشكلات سياسية، بل مهمات تنظيمية - تقنية ومهمات اقتصادية - سوسيولوجية فحسب. هذا النوع من التفكير الاقتصادي والتقني السائد اليوم لم يعد قادرًا على إدراك فكرة سياسية. ويبدو أن الدولة الحديثة قد أصبحت فعلًا ما تصوره ماكس فيبر، أي محطة صناعية ضخمة. يجري التعرف إلى الأفكار السياسية عمومًا عندما يكون ممكنًا فحسب تحديد المجموعات التي لديها مصلحة اقتصادية معقولة في تحويلها إلى مصلحتها. وفيما يختفي الأمر السياسي في الاقتصادي أو التنظيمي التقني من جهة، يذوب السياسي من جهة أخرى في المناقشة الأبدية للأمور العادية الفلسفية التاريخية والثقافية التي تقوم، من خلال التوصيف الجمالي، بتحديد العصر وقبوله كونه كلاسيكيًا أو رومانسيًا أو باروكيًا. إن جوهر الفكرة السياسية، القرار الخلقي الصارم، يهرب في كل منهما. تكمن الأهمية الحقيقية لفلاسفة الدولة المناهضين للثورة بالضبط في الاتساق الذي يقررون من خلاله؛ فقد رفعوا لحظة القرار إلى درجة انحل أخيرًا فيها مفهوم الشرعية، أي نقطة انطلاقهم. وما إن أدرك دونوسو كورتيس أن عصر الملكية انتهى لأنه لم يعد هناك ملوك، ولن تكون لدى أحد الشجاعة كي يكون ملكًا عبر أي وسيلة غير إرادة الشعب، أوصل كورتيس قراريته إلى الاستنتاج المنطقي، وطالب بالدكتاتورية السياسية. وفي ملاحظات مقتبَسة من دو ميستر، يمكننا أيضًا أن نرى اختزال الدولة في لحظة القرار، قرار نقي لا يستند إلى العقل والمناقشة ولا يبرر نفسه، أي قرار مطلق خُلق من العدم.

لكن هذه القرارية تمثل أساسًا الدكتاتورية لا الشرعية، وقد كان دونوسو كورتيس مقتنعًا بأن لحظة المعركة الأخيرة قد آنت. ففي مواجهة الشر الجذري الحل الوحيد هو الدكتاتورية، ويصبح المبدأ المناصر للخلافة الملكية في هذه

اللحظة جمودًا عقائديًّا فارغًا. وبالتالي، يمكن السّلطة والفوضوية أن تتواجها في حسم مطلق وأن تشكّلا النقيض الواضح المذكور آنفًا، عندما قال دو ميستر إن كل حكومة هي بالضرورة مطلقة، والفوضوي يقول حرفيًّا الأمر نفسه. لكن بمساعدة قاعدته المسلم بها حول الإنسان الصالح والحكومة الفاسدة، يضع هذا الأخير الاستنتاج العملي المعاكس، وهو أن جميع الحكومات يجب أن تعارَض بما أن كل حكومة هي دكتاتورية. فبالنسبة إلى الفوضوي، يجب أن يكون كل ادعاءِ قرارٍ شرًّا لأن الحق يخرج من تلقاء نفسه إذا لم يتم إزعاج حضورية الحياة عبر ادعاءات كهذه. وهذا النقيض الجذري يجبره بالطبع على اتخاذ قرار ضد اتخاذ القرار، ما يؤدي إلى مفارقة غريبة حيث كان على باكونين، أهم فوضوي في القرن التاسع عشر، أن يصبح نظريًّا لاهوتيَّ معارضةِ اللاهوت، وبالممارسة دكتاتورَ معارضةِ الدكتاتورية.

الكتاب الثاني

أسطورة إنهاء كل لاهوت سياسي

إلى هانس باريون

لمناسبة عيد ميلاده الـ 70

16 كانون الأول/ديسمبر 1969

لمحة لتوجيه القارئ

يشير عنوان **اللاهوت السياسي - 2** إلى كتابي **اللاهوت السياسي** الذي نشره الناشر نفسه في عام 1922 (صدرت طبعته الثانية في عام 1934). سأقوم في دراستي الحالية بالبحث في أطروحة لاهوتية قصيرة تعود إلى عام 1935، التي أصبحت في هذه الأثناء أسطورة علمية. تبلغنا الأسطورة بأن هذه الأطروحة القصيرة من عام 1935 أثبتت أن اللاهوت السياسي كلّه قد انتهى تمامًا. وتزعم الملاحظة الختامية شيئًا من هذا القبيل. ينبغي للمرء ألا يرغب في إزعاج أسطورة جميلة كهذه. في كل الأحوال، يبدو من المستحيل تدميرها. من أجل ذلك الغرض سيركز بحثي على العلاقة الداخلية بين الحجة والاستنتاج في هذه الأطروحة. الأعمال اللاهوتية الكاملة لمؤلفها، الأستاذ الجامعي إيريك بيترسون، وعلى وجه الخصوص التطور التفصيلي لنظريته اللاهوتية بين عامي 1922 و1960، لا تنتمي إلى موضوع تحليلي المحدد.

إذا كنت سأهدي تحليلًا محددًا ومعينًا كهذه الأطروحة الصادرة في عام 1935 فهي إلى لاهوتيّ عظيم ورجل كنيسة ومحامٍ كنسي ومؤرخ قانون مثل هانس باريون (Hans Barion) لمناسبة عيد مولده السبعين (الواقع في 16 كانون الأول/ ديسمبر 1969)، كذلك فأنا أود أن أتجنب أي سوء تفاهم من البداية. ولما كانت الأعمال العلمية الكاملة لـ باريون كبيرة جدًّا وواسعة النطاق، أصبح من غير الممكن تكريمه من خلال مقالة صغيرة كهذه. باريون هو فقيه قانوني من طينة رودولف زومز (Rodulph Sohms) نفسها، وهو أحد المعلمين والباحثين

الموسوعيين الكبار في علم التشريع، ما يرتب علي أن أسأل نفسي ما إذا كان يجب علي أم لا، من خلال مؤلفي القصير هذا، أن أخلق انطباعًا لِلَفتة غير كافية، بحيث إنه قد يكون من الأفضل أن أحذف الإهداء الشخصي.

لدي أسباب موضوعية وشخصية كثيرة لإظهار احترامي إلى هانس باريون ولتقديم الشكر له، ليس بسبب منشوراته العلمية فحسب، وهي المثالية والثاقبة والمثمرة جدًا بالنسبة إلي، لكن أيضًا لاهتمامه الشديد بالجهد الذي أبذله في الدراسات القانونية. وقد انخرط نقديًّا مع أفكاري في ثلاث مقالات موّسعة نشرت في الأعوام 1959 و1965 و1968[1]. ويمكن العثور على آخر هذه المناقشات في دراسته الخامسة في «المجمع الفاتيكاني الثاني» الذي نُشر في الكتاب التذكاري **إيبيروسيس** (*Epirrhosis*) لمناسبة عيد مولدي الثمانين عام 1968[2]، إذ يحلل في سياقه مشكلة اللاهوت السياسي. كما يتحدث باريون عن أطروحة بيترسون ويوضح أنها تستلزم نقاشًا حتميًّا، ويطلق عليها اسم «الهجوم الفارسي». لقد أعجبتني هذه العبارة وأعطتني دافعًا إلى استدعاء تحدٍّ قديم وإلى اقتلاع السهم الفارسي من الجرح.

بهذه الطريقة، نشأ تحليلي الخاص الذي هو مجرد عمل تحضيري موَجه إلى الآخرين وليس أكثر من تقرير عن عملية علاجية، تلك التي أقدمها هنا كشهادة

---

(1) Hans Barion, Ernst Forsthoff and Werner Weber (eds.), *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag, dargebracht von Freunden und Schülern* (Berlin: Duncker und Humblot, [1959]), pp. 1-34; Hans Barion: «Kirche Oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form,» *Der Staat*, vol. 4 (1965), pp. 131-176; «Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils,» in: Barion [et al.] (eds.), *Epirrhosis* (Berlin: Duncker and Humblot, 1968), pp. 13-59.

(2) Hans Barion: «Das Zwite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht I,» *Der Staat*, vol. 3 (1964), pp. 221-226; «Bericht II,» *Der Staat*, vol. 4 (1965), pp. 341-359, and «Bericht III,» *Der Staat*, vol. 5 (1966), pp. 341-352.

يعالج التقرير الرابع التعاليم الاجتماعية للمجمع وقد نشر بوصفه مساهمةً في الكتاب التذكاري لمناسبة عيد ميلاد إرنست فورستهوف الـ 65 تحت عنوان: «Das Konziliare Utopia,» in: *Säkularisation und Utopie. Ebracher studien. Ernst forsthoff zum 65. Geburstag* (Stuttgard: [n.pb], 1967), pp. 187-233.

التقرير الخامس يعالج التعاليم الدولتية للمجمع وقد نشر كمساهمة في الكتاب التذكاري لمناسبة عيد ميلاد كارل شميت الثمانين، تحت عنوان: «Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils,» pp. 13-59.

عن رفقة طريق استمرت على مدى أكثر من أربعين عامًا، والتي تميزت بثرائها في التجربة الشخصية والعملية والنظرية. هذه الصداقة التي جمعت بين منظّر قانوني ومحام كنسي في روحية «كلاهما على حق» (Jus untrumque). ويتخذ التطور الموضوعاتي في كتابي **اللاهوت السياسي** في عام 1922 اتجاهًا عامًّا انطلق مع «الحق في الإصلاح» (Jus reformandi) الذي ساد في القرن السادس عشر ليبلغ أوجه في «هيغل» وليتضح اليوم في كل مكان، أي من اللاهوت السياسي إلى الكريستولوجيا السياسية.

كارل شميت

كانون الأول/ ديسمبر 1969

مقدمة

وصل كل لاهوت سياسي علميًّا بالنسبة إلى الملحدين والفوضويين والعلماء الوضعيين- مثل أي ميتافيزيقيا سياسية - إلى نهايته، لأن اللاهوت وعلوم ما وراء الطبيعة انتهت علميًّا من وجهة نظرهم منذ فترة طويلة. وهم يستخدمون العبارة بوصفها صدمة وإهانة فحسب، للتعبير عن نفيهم القاطع والكلي. لكن فرح الإنكار هو فرح خلاق؛ كونه قادرًا على أن ينتج ومن ذلك العَدَم الذي تمّ نفيه، ومن ثم فهو قادر على خلقه جدليًّا. عندما يخلق الإله عالمًا من العَدَم ، فهو بعد ذلك يحّول العدم إلى شيء مذهل تمامًا، أعني شيئًا يمكن من خلاله إنشاء عالم. نحن اليوم ما عدنا حتى في حاجة إلى إله من أجل هذه المهمة. إن التعبير الذاتي والتأكيد الذاتي والتمكين الذاتي - واحدة من كثير من العبارات الملحقة بـ«ذاتي»، وهو ما يسمى بالتكوين التلقائي، أصبح كافيًا للسماح بانبثاق عوالم جديدة وغير متوقعة. تُنتج هذه العوالم نفسها، وعلاوة على ذلك فهي تنتج الأوضاع اللازمة للإمكانات الخاصة بها - في الأقل تلك الأوضاع المختبرية الصناعية.

إن إنهاء أي لاهوت سياسي، الذي هو على المحك في هذا الاختبار، لا يتطلب أن يكون مرتبطًا بمثل هذه الإنهاءات الملحدة، الفوضوية أو الوضعية. فكاتب هذا النفي الجدلي لأي نظرية سياسية إيريك بيترسون (Eric Peterson) ليس هو وضعيًّا كما هي الحال مع أوغست كونت (Auguste Comte)، وليس فوضويًّا مثل براودهون (Proudhon) أو ميخائيل باكونين (Michael Bakunin)، وليس بعالِم من الطراز الحديث. هو في الواقع لاهوتي مسيحي على قدر عظيم من التقوى؛ إذ يبدأ إنهاءه مرفقًا بإهداء وصلاة نحو أب الكنيسة العظيم القديس أوغسطين

بوصفه ملاحظة أولية. وإنهاؤه هو إنهاء لاهوتي: إنهاء لكل لاهوت سياسي. وهذا لا يمكن أن يكون الكلمة الأخيرة لأي ملحد أو أي مراقب غير لاهوتي. قد يكون الأمر ممتعًا بالنسبة إليهم فحسب كحالة لاهوتية داخل نقد الذات والتدمير الذاتي، وإلغاء غير مقصود لأي إيمان بالله أو لأي لاهوت وثيق الصلة اجتماعيًّا على الإطلاق. وتلاحَظ مثل هذه القضية إما بالارتياح وإما الفزع.

نحن نتحدث عن أطروحة تاريخية فيلولوجية قصيرة نشرها إيريك بيترسون في عام 1935 بمعية ياكوب هيغنر (Jakob Hegner) في لايبزيغ. كانت بعنوان **التوحيد باعتباره مشكلة سياسية: مساهمات في تاريخ اللاهوت السياسي في عهد الإمبراطورية الرومانية**. وكما يدل كل من العنوانين الرئيس والفرعي، فالأطروحة تقتصر موضوعيًّا على التوحيد والنظام الملكي، وتقتصر مصادرها التاريخية على القرون الأولى للمسيحية. وعلاوة على ذلك، فإن الملاحظات الضليعة التي تشّكل أكثر من نصف محتوى الأطروحة تعالج فحسب هذه الحقبة من التاريخ. وقد تمّ الإعلان على الصفحات الأخيرة (99-100) عن إنهاء أي لاهوت سياسي على نحو حاسم، وعلى شكل استنتاج يختتم الأطروحة. ويعقب هذا الاستنتاج تعليق نهائي في الصفحة الأخيرة من الملاحظات (ص 158، حاشية 168) حيث تُرصد فيها إشارة موجزة إلى أطروحة كتبها كارل شميت، **اللاهوت السياسي**، ميونخ 1922، التي أدخلت عبارة اللاهوت السياسي إلى الأدب. ثم يصرح بيترسون حرفيًّا: «لقد حاولنا هنا أن نبرهن وبمثل ملموس الاستحالة اللاهوتية للاهوت السياسي».

إنها الكلمة الأخيرة للأطروحة: الإنهاء اللاهوتي العظيم. وسيجب علينا أن نثبت إلى أي مدى يرتبط هذا الاستنتاج (كذلك الملاحظة الختامية المتصلة به) بالبراهين المذكورة قبلًا، وعما إذا كان يمكن استخلاصه بوصفه استنتاجًا منطقيًا.

الفصل الأول

أسطورة الإنهاء اللاهوتي المُبرم

1- محتويات الأسطورة

لا يزال يُستشهد بأطروحة بيترسون النهائية (مع ملاحظته الختامية المرفقة) حتى اليوم كما لو أن حكمًا قضائيًّا أبرم أخيرًا واكتسب قوة القانون. يكفي أن نشير إليها ليصبح من غير المجدي إجراء أي مناقشة أخرى، بل ومن غير الضروري دراسة كتابي **اللاهوت السياسي** من عام 1922، وكذلك معاينة أكثر تفصيلًا لأطروحة بيترسون في عام 1935. لقد أصبحت هذه الإنهاءات العشوائية متكررة ومن الصعب تجنبها في مناقشات تتم داخل المجتمع العلمي المجزّأ مع تقسيمات العمل فيه، إذ إنها تسهّل البحث العلمي وتنوّره بطريقة تصعب مقاومتها. مع هذا الموضوع المتعدد الوجه والمعقد والمنهَك نقاشًا **كاللاهوت السياسي** تكاد تكون [تلك الإنهاءات- م.] أمرًا لا مفر منه.

على الرغم من ذلك، إلّا أن هناك حاجة إلى إعادة تحقيق نقدية من وقت إلى آخر في سبيل ضمان الدقة العلمية. أما بالنسبة إلى الاستنتاج الاعتباطي السلبي عن استحالة اللاهوت السياسي، فيمكن الاقتباس من اللاهوتيين والمضادين للاهوت، من المسيحيين منهم ومناهضي المسيحية. وفي ما يتعلق بإمكان مثل هذا الإجماع السلبي، لقد حان الوقت لمواجهة تشكيل مثل هذه الخرافات. فالمؤلفات العلمية أيضًا يمكن أن تصبح أساطير بسرعة، في حال أعلنت رسميًّا

استنتاجًا مقبولًا ومعترفًا به على نطاق واسع نتيجةً لبحوثها المثقفة. فالأطروحات المثقفة التي تُحوَّل إلى أساطير علمية بهذه الطريقة هي الوحيدة المستخدمة، وخلافًا للمعنى الأصلي لكلمة أسطورة - فهي ما عادت تُقرأ، ولا تُستخدم إلا للاستشهاد بها فحسب. وهذه هي الحال هنا.

يتعلق تحقيقنا بأسئلة في تاريخ المصطلحات والمسائل. وإذا كانت قد نُشرت في ألمانيا في عام 1935 أطروحة حول صيغة «إله واحد - ملك واحد»، إذًا فقد دخلت أتوماتيكيًّا مجال كونها ذات صلة خطرة بالوضع الراهن آنذاك، وأكثر من ذلك حين تتم (ص 52) كذلك تسمية الملك بين الحين والآخر بـ «القائد». كان يُنظر إلى هذا كنقد معاصر واحتجاج؛ باعتباره تلميحًا مقنّعًا ومموّهًا بذكاء لعبادة القائد، أي نظام الحزب الواحد والدكتاتورية. كما ساهم في ذلك شعار الكتاب؛ الذي كان جملة للقديس أوغسطين الذي حذّر من النضال المزيف باتجاه الوحدة التي تنبع من شهوة السلطة الدنيوية.

هذا ما يفسر الاستقبال والقبول الحماسي للأطروحة عندما نُشرت لأول مرة. أشادت الصحيفة الكاثوليكية اليومية **غرال** (*Gral*) بها بوصفها «كتابًا صغيرًا، لطيفًا، يوّفر، بالكاد في مئة صفحة، رؤى جديدة في أعظم المسائل التي حددت المجتمع البشري والمجتمع الدولي». وتتابع **غرال** أن الكتاب «يسدد الضربة القاضية للاهوت السياسي من دون أي مهاترة جدلية». كما لوحظ في **الحوليات السويسرية** (*Schweizer Annalen*) أنه هنا «قد أُنجزت نهاية كل اللاهوت السياسي. وكُشف المعنى الأعمق في هذا التحليل بطريقة مدهشة»[1].

---

(1) سوف نعالج بعض الأمثلة على الراهنية المعاصرة للأسطورة في الفقرة 3 من هذا الفصل. أشارت إلى انتشارها الواسع الذي يكاد يملأ الأجواء كمثل على عارض شائع: *Propyläen- Weltgeschichte IV,* (1963)، في الموضع الذي يناقش فيه وليام سيستون (William Seston) انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية. وهو يتحدث عن السياسة الكنسية الأريوسية لقسطنطين ويحيل إلى أوسيبيوس من نيقوميديا بوصفه مخططها اللاهوتي، ذلك الأسقف الذي عمّد قسطنطين وهو يحتضر. ثم يؤكد و. سيستون (ص 504): «من الأريوسية فحسب كان من الممكن انبثاق لاهوت سياسي في ذلك العصر». تبدو عبارة «اللاهوت السياسي» لافتة، على الرغم من أن سيستون المؤرخ لا يخلط بين الأنموذج المبدئي الذي ابتدعه بيترسون، أوسيبيوس أسقف قيصرية، وأوسيبيوس أسقف نيقوميديا.

ليس هناك، بقدر ما أعرف، أي دراسة تاريخية أو سيرة ذاتية تتناول حياة إيريك بيترسون وأعماله، على الرغم من أنه كان يمكن أن يكون موضوعًا غنيًّا بالمعلومات، خصوصًا في ما يتعلق باللاهوت السياسي والسياسة اللاهوتية. خلال سنوات حياته العامة من عام 1925 إلى عام 1960، شكّل اعتناقه الكاثوليكية نقطة قطع عميقة، لا يمكن ببساطة تحديدها بدقة في تاريخ ما من عام 1930. كان بيترسون بدأ لاهوتيًّا أكاديميًّا في تقليد مدرسة غوتنغن في أثناء الحرب العالمية الأولى بين عامي 1914 و1918، وقد انخرط في الأزمة الشديدة التي حدثت في اللاهوت البروتستانتي الألماني في أعقاب نتائج الحرب العالمية الأولى. كما تمّ البحث بشكل جيد في الأدب الضخم الذي كُتب عن هذه الأزمة بين عامي 1918 و1933، والذي جرى تحليله بعد طول عناء في أطروحة ألّفها روبرت هيب (Robert Hepp) من جامعة إيرلانغين (Erlangen) في عام 1967. وهو الذي أثار مسألة البحث الصحيح: **اللاهوت السياسي والسياسة اللاهوتية**[2].

نشأت الأزمة لأن الضمانات المؤسساتية (الموروثة من القرون الوسطى وحركة الإصلاح الديني)، التي حملت حتى الآن تعاليم القديس أوغسطين عن المملكتين والمجالين، التي بفضل تعاونهما واعترافهما المتبادل بعضهما ببعض سمحت، للمرة الأولى وبشكل قاطع، بالتمايز ما بين مدينة الله والمدينة الدنيوية - ما بين الدين والسياسة، الدنيا والآخرة - تلك الضمانات كانت قد أهملتها الكنيسة البروتستانتية الألمانية في عام 1918؛ في حين صمدت الكنيسة الكاثوليكية وبدت غير متأثرة إطلاقًا بهذه الأزمة في خلال كامل فترة فايمر بين عامي 1919 و1933. فأبقت على رباطة الجأش في تعاليمها التقليدية في ما يختص بـ «المجتمعَين المثاليَّين»[3] - الكنيسة والدولة. كانت اللوثرية القديمة، فضلًا عن الفصل الليبرالي الحديث بين الروحي والدنيوي والدين والسياسة، قد أُلغيت بسبب الاضطراب العظيم في مركزَي صناعة القرار: الكنيسة والدولة -

(2) يحمل هذا البحث عنوانًا فرعيًا هو «Studien zur Säkularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik» نُشر منه حتى الآن الفصلان الأول عنوانه «Weltkrieg als Religionskrieg»، والثاني عنوانه «Revolution und Kirche»، مع هوامشهما، وهما مطبوعان على آلة كاتبة، ليكوّنا بحثًا أشرف عليه الأستاذ الدكتور هـ. ج. شوبس، وقُدّم إلى كلية الفلسفة في جامعة إيرلانغين نورنبرغ.

(3) Societates perfectae: باللاتينية في الأصل. (المُراجع)

لأن الفصل بين الدولة والكنيسة هو قضية تتعلق بأهلية الموضوعات ذات الطابع المؤسساتي قانونيًّا، وليست قضية تتعلق بقابلية التمييز الذي يمكن التحقق منه موضوعيًّا بين المضامين. في الواقع، كما يقول روبرت هيب (Robert Hepp) (ص 148)، ما عاد هناك أي «دولة» كتلك التي كانت «سياسية بحتًا»، ولا «لاهوتًا» كالذي كان «لاهوتًا بحتًا». لقد أثّر مجال «المجتمع والاجتماعي» في كليهما على حدٍّ سواء وأذاب تميزهما. وبهذه الطريقة، برز موقف للبروتستانتية الألمانية أظهر من خلاله اللاهوتيون البروتستانت إدراكهم أزمة الدين والكنيسة والثقافة والدولة، ورأوا أخيرًا أن «النقد» هو جوهر البروتستانتية، وهذه هي النظرة المتبصرة التي أطلقها برونو باور (Bruno Bauer)، والتي ألقت الماركسية بظلها عليها منذ عام 1848. في «بيان سياسي» صادر في عام 1932 بعنوان **الأزمة**، تحدث المنّظر الدستوري رودولف سمند (Rudolf Smend) ببداهة عن العلاقة التي تربط بين «الأزمتين» السياسية والدينية. يكتب روبرت هيب:

> من دون جدران العقيدة ما عاد ممكنًا أبدًا فصل الجانب الروحي عن الجانب الزمني بوضوح... إذ إن اللاهوتيين أنفسهم الذين طالبوا سابقًا بالفصل بين الدولة والكنيسة في عهد النظام الملكي، على الرغم من كونهم كهنة من ذوي ميول دنيوية، قدّموا خدمات مزين الشعر للباروكة اللاهوتية للإمبراطور، تمامًا كما فعل مرةً أوسيبيوس القيصري للقيصر قسطنطين العظيم؛ وهؤلاء اللاهوتيون أنفسهم أصبحوا لاهوتيّي البلاط الديمقراطي.

إنه لاهوتي بلاط قسطنطين، الأسقف المسيحي أوسيبيوس القيصري الذي وضعه بيترسون، وعلى نحو مكشوف جدًّا، في قمة اللاهوت السياسي الزائف. والذي سوف نواجهه في ما يأتي في كثير من الأحيان. صاغ هذا التحامل المعنوي أو اللاهوتي عليه بوصفه «مصفف شعر لباروكة الإمبراطور اللاهوتي» في عام 1919 عالِم الدين أوفربِك (Overbeck) من بازل. وكان المقصود أن يكون شجبًا للبروفيسور البرليني المشهور أدولف هارناك (Adolf Harnack)، وإدانته بوصفه لاهوتي البلاط الملكي الويلهيلمي - البروسي، بكل تأكيد كان ينبغي أن يكون هذا انتقادًا خلقيًّا «بحتًا» ولاهوتيًّا «بحتًا» من دون أن يختلط بأي شيء سياسي، لأن مثل هذا المزج سيكون «نجسًا» جدًّا. نشر بيترسون رسائله المتبادلة مع هارناك منذ

عام 1928 مع خاتمة (**هوخلاند** (تشرين الثاني/ نوفمبر 1932))[4]. ويكتب في عام 1932 في الحاشية 19 من هذا المنشور:

انطلاقًا من هذا المنظور يمكن المرء القول واقعيًّا إن الجدال الطائفي في ألمانيا يأخذ طابعًا حقيقيًّا إلى حد ما في مجال اللاهوت السياسي فحسب.

هذا «الطابع الحقيقي إلى حد ما» والمعترف به في عام 1932، تجاهله بيترسون بصمت في أطروحته لعام 1935 وكأنه لم يعد موجودًا، على الرغم من أنه كان قد أصبح قضية ملحّة بدرجة عالية بالنسبة إلى جميع الطوائف المسيحية بسبب وجود هتلر.

في أثناء سنواته في «بون» بين عامي 1924 و1930 وفي خلال عزمه الناضج على تغيير دينه، كتب بيترسون أيضًا ورقة مهمة بالنسبة إلى السياق الحالي: **ما هو اللاهوت؟** (بون، عام 1925). وأعلن من خلالها - وكان لا يزال في ذلك الوقت أستاذًا عالي الرتبة في كلية اللاهوت البروتستانتي في جامعة بون - لاهوتًا ذا عقيدة مطلقة. وأن اللاهوت هو استمرار الكلمة المتجسدة، وهو ممكن فحسب في الوقت الذي يمتد بين صعود المسيح وعودته. وكل ما عدا ذلك هو أدب وخيال وصحافة لاهوتية:

> من خلال العقيدة فحسب يمكن فصل علم اللاهوت عن أكثر العلوم التباسًا، وهي ما يسمى بالعلوم الإنسانية، وتحريره من تاريخ الحضارات، تاريخ الأدب، تاريخ الفنون، فلسفة الحياة، وإلى ما هنالك.

يتمتع عالِم اللاهوت المسيحي بمكانة كنسية معينة؛ فهو ليس بالنبي، لكنه أيضًا ليس روائيًّا. «ليس لدى اليهود ولا الوثنيين لاهوتٌ؛ فعلم اللاهوت يوجد فحسب في المسيحية، على شرط مسبق هو أن الكلمة المتجسدة قد تحدثت عن الله. قد يقوم اليهود بالتأويل، ويهتم الوثنيون بالأساطير والماورائيات؛ لكن اللاهوت لم يبدأ بمعناه الصحيح إلا عندما تحدث المتجسد إنسانًا عن الله». لا يعتبر الرسل ولا حتى الشهداء علماء لاهوت أيضًا؛ إنهم يعلنون ويشهدون. في المقابل، فإن اللاهوت هو امتداد واستمرار للكلمة - الوحي على شكل مناقشة

---

(4) E. Peterson, *Theologische Traktate* (Münich: Kösel - Verlag, 1951), pp. 295-321.

ملموسة. وليس هناك من لاهوت سوى ذلك الموجود في الوقت الممتد بين القدوم الأول للمسيح والقدوم الثاني.

من وجهة نظر كهذه، تبدو أي فكرة عن «اللاهوت السياسي» المسيحي لا معنى لها، إن لم تكن تجديفًا. كان كتابي الخاص عن اللاهوت السياسي في عام 1922 معروفًا جدًّا لدى بيترسون من خلال محادثات كثيرة[5]. وإن كان الكتاب لا يدور حول العقيدة اللاهوتية، لكنه يبحث في مسألة علمية - نظرية ومتعلقة بتاريخ المفاهيم: الهوية البنيوية لحجج وحقائق المفاهيم القانونية واللاهوتية. وهو ما سنعود إليه لاحقًا (في الفصل الثالث). غير أنه ومع أطروحات له حول طبيعة اللاهوتية المسيحية، يبدو كأن بيترسون قد تجاوز الشكوك المتصلة بالأزمة لدى البروتستانتية الألمانية في ذلك الوقت، وجعل نفسه في أمان لاهوتي - عقائدي مضاد للأزمات. لكن نظرًا إلى تشكيلات العدو - الصديق المتغيرة عبر التاريخ، يمكن اللّاهوت أن يصبح أداة سياسية للثورة أو بالعكس للثورة المضادة. وهذا يعتبر جزءًا طبيعيًّا من التغير المستمر ضمن توترات سياسية - جدلية وتشكيل الجبهات، وهي مسألة كثافة. وبيترسون نفسه أدرك هذا بأفضل ما يكون. وقد ذهب بعيدًا، إلى حدّ أنه أجاب عن الشكوى من فقدان الاهتمام المعاصر بالمناظرات اللاهوتية:

---

(5) أودّ فقط أن ألمح بإيجاز إلى مقالة Alois Dempf, «Fortschrittliche Intelligenz,» *Hochland* (May-June 1969)

التي أشادت ببيترسون بأنه المؤلف الحقيقي لمفهوم اللاهوت السياسي. يمكن المرء أن يقرأ هناك: كان أستاذ القانون الدستوري كارل شميت بارعًا في تبني مفهوم اللاهوت السياسي؛ وقد اعتبر توماس هوبز من جانبه بأنه المنظّر الأنموذجي للحكم المطلق بمقتضى مزجه القوة الروحية بالزمنية؛ وبهذا اقترب كارل شميت من العقيدة التوتاليتارية للدولة. ومع ذلك، فقد ذهب أفضل تلاميذه، فالديمار غوريان (Waldemar Gurian) وفيرنير بيكر (Werner Becker) أكثر باتجاه بيترسون.

أما فيرنير بيكر الذي كان هو من لفت انتباهي إلى هذه المقالة التي كتبها ديمبف، فكتب إلي عنها في العاشر من حزيران/ يونيو عام 1969 من روما قائلًا: «أنا أيضًا أرغب في أن أشير إلى مقالة ديمبف في إصدار مايو/ يونيو في هوخلاند، لأنها تصور أوقاتنا معًا في بون، في الوقت الذي قدم بيترسون المحاضرتين الحاسمتين للغاية بالنسبة إليه. لماذا لم يقم ديمبف بتحليلهما؟ ماذا يعني «في بوادر التهديد للصراع الكنائسي بين الأرثوذكسية البحث واللاهوت الليبرالي» (صفحة 238)؟ في هذا الصراع الذي لم تكن له علاقة بالصراع اللاحق للكنائس، كان بارث وبيترسون بالفعل على الجانب نفسه ولفترة طويلة. علاوة على ذلك، ينبغي أن يكون قد لوحظ بأنك وبيترسون كنتما صديقين. لم يكن يسع المرء أن يقفز من عندك ليذهب إلى بيترسون. في الفقرة التي ذُكر فيها اسمك، كل شيء كان خاطئًا.

يجب أن يكون لدى المرء الشجاعة للعيش مرة أخرى في المجال الذي يحتوي على العقيدة، وله أن يتيقّن أن البشر يهتمون مجددًا باللاهوت، سوف يهتمون بالطريقة نفسها التي كانت تهتم بها البائعات المتجولات في سوق القسطنطينية بالمناظرة القائمة حول هومويوسيوس (homoiousios) [الجوهر المشابه: المسيح ليس الله - م.] وهوموووسيوس (homoousios) [الجوهر نفسه: المسيح هو الله - م.]

يبدو هذا أشبه ما يكون بالثورة، وهو بجميع الأحوال ليس نزعًا للسياسة من اللاهوت. على الرغم من أنه لا يبدو أن بيترسون قد لاحظ بأن هذه التظاهرات السياسية اللاهوتية آنذاك كانت في الواقع ثورات للرهبان. وأسقف للكنيسة المسيحية مثل الأسقف أوسيبيوس القيصري وهو الذي أحب السلام والنظام، لم يكن متعاطفًا مع ذلك الشغب ولا مع البائعات المتجولات المشاغبات في القسطنطينية وغيرها من المدن الشرقية التي افتقرت إلى كاريزما لاهوتية محددة.

نحن معنيون هنا، كما أسلفنا، بأطروحة بيترسون 1935 عن «التوحيد[6] السياسي». وقد كُتبت هذه الأطروحة في سياق الأزمة الجديدة التي أعقبت، كما هو متوقع، وصول هتلر إلى السلطة في عام 1933 ونتيجة للطموحات التوليتارية لنظام حكمه الاشتراكي الوطني. أثّرت الأزمة الجديدة في الطوائف المسيحية كافة، بروتستانت وكاثوليك ولكن بطرائق مختلفة، لأن الكنيسة الكاثوليكية كانت قد وقّعت اتفاقًا مع هتلر في عام 1933. لا تتعامل أطروحة 1935 مع الأزمة بصراحة وعلانية، ولكن في اتجاه يمكن المرء أن يقول فيه إنه مستغرب من حيث التركيز اللغوي - اللاهوتي - التاريخي المثقف جدًّا اقتصر على القرون الأولى للإمبراطورية الرومانية. وبالنسبة إلى مسألة اللاهوت السياسي، فإنه من الأهمية بمكان أن يتمسك بيترسون بالتعاليم الأوغسطينية عن المملكتين، «المدينتين» المختلفتين (مدينة الله وتلك الدنيوية)، وكذلك المأسسة الموروثة من القرون الوسطى المسيحية وحركة الإصلاح الديني؛ أما الإشكالية المعاصرة للكنيسة - الدولة - المجتمع، فإنه يتجاهلها. ولم تعد هاتان «المملكتان» موضوعتين يمكن التمييز بينهما بوضوح سواء من حيث الماهية أو المادة. روحي - زمني، دنيا -

(6) Monotheismus: التوحيد بالمعنى الديني - الإله الواحد. (المُراجع)

آخرة، سمو - حلول ، فكرة ومصلحة، البنية الفوقية والبنية التحتية يمكن تحديدها فحسب وفقًا للصراع بين الموضوعات. يمكن المحصلة أن تُستنتج بوصفها احتمالًا من أي نقطة خلاف أو أي موضوع خلافي، بعد أن تكون «الجدران» التقليدية، هذا يعني: المؤسسات الكنسية والدولتية الموروثة تاريخيًا قد وُضعت بنجاح محور السؤال من طبقة ثورية.

حتى الحرب العالمية الأولى بين عامَي 1914 و1918، كانت الهياكل المؤسساتية الموروثة التي أعيد ترميمها عبر مؤتمر فيينا بين عامي 1814 و1815 ما زالت سارية المفعول، في الأقل ظاهريًا. كان يمكن المرء أن يتمسك بروايات خيالية عن انفصال أنقى وأنظف بين الدين والسياسة حتى في ليبرالية القرن التاسع عشر، إذ إن الدين كان إما مسألة تخص الكنيسة وإما ببساطة مسألة شخصية. لكن السياسة كانت قضية تخص الدولة. وكلتا المسألتين بقيت متميّزة على الرغم من الخلافات التي لم تنقطع حول الصلاحيات طالما أن المنظمات والسلطات كان باستطاعتها أن تظهر على الرأي العام وتنشط بفاعلية بوصفها متمايزة بوضوح بأحجام أرضية مقبولة ويمكن تحديدها. وطالما كانت هذه هي الحال، كان من الممكن تعريف الدين بأنه متعلق بالكنيسة، والسياسة بأنها متعلقة بالدولة. جاءت لحظة الانقلاب، وانهارت واجهة المفاهيم الموروثة عندما فقدت الدولة احتكار السياسة وجاءت قوى سياسية مناضلة وفاعلة لتنازعها ذلك الاحتكار، ولا سيما عندما تحولت الطبقة الثورية، البروليتاريا الصناعية، إلى العنصر الجديد والفاعل في السياسة.

بحثتُ هذا التطور في كتابي **الدكتاتورية: من منشأ المفهوم العصري للسيادة إلى نضال البروليتاريا الطبقي** (برلين: دانكر وهامبلوت، 1921). وقد صيغت النتيجة في أنموذج منهجي صارم وذلك فحسب في عام 1927 في كتابي **المفهوم السياسي**. هذه الأطروحة - وقد نُشرت في الأصِل في **أرشيف العلوم الاجتماعية والسياسية الاجتماعية** (آب/ أغسطس 1927)- تبدأ بالبيان الآتي: «إن المفهوم السياسي هو الشرط المسبق لمفهوم الدولة». الكتاب المنهجي اللاحق مباشرةً أصبح بالتالي «عِلمًا دستوريًا» (في عام 1928) وليس «عِلمًا

دولتيًّا. بكلمات أخرى: ما عاد يمكننا اليوم تعريف السياسة من خلال الدولة؛ بل على العكس من ذلك، فإن ما يمكن المرء أن يسمّيه اليوم دولة، يجب أن يُعرَّف ويُفهم من خلال السياسة. ولكن المعيار السياسي اليوم لا يمكنه بعد أن يكون مادة جديدة، جوهرًا جديدًا أو حقلًا علميًّا مستقلًّا. والمعيار العلمي الوحيد القابل للتبرير اليوم هو درجة الكثافة لأي ارتباط أو فك ارتباط؛ وهذا معناه: الفرق بين الصديق والعدو.

أرجو القارئ أن يسامحني لأنني توقعت منه متابعة هذه النظرة العامة السريعة للانعطاف من الكنيسة والدولة إلى السياسة. وفي ضوء الالتباس في النقاش القائم، لا يكاد يكون هناك أي إمكان آخر للتفاهم والوصول إلى مستوى من التفكير يمهّد لنقاش مثمر. لخّص «إرنست - فولفغانغ بوكينفورده (E. W. Böckenförde) الوضع الراهن للمشكلة في مقالة بعنوان **تفويض سياسي للكنيسة؟** في مجلة **(أصوات العصر** 148، كانون الأول/ ديسمبر 1969، ص 361-372):

> اكتشف اليسار السياسي المعاصر ومعه علم اللاهوت المتأثّر به، شيئًا، كان كارل شميت قد رآه وعبّر عنه منذ 40 سنة، وأعني بذلك أن السياسي ليس موضوعًا يمكن تحديده، بل هو بالأحرى وصف لدرجة شدة الترابط أو التفكك، وهو الذي يستطيع أن يستمد مواده، بحسب الوضع ومعطيات العلاقات في المجتمع، من كل حقول المعرفة. وبالتالي، لا يمكن المرء الهرب من السياسة من خلال التراجع إلى موضوعية محايدة، أو إلى القانون الطبيعي ما قبل السياسي، أو إلى رسالة الخلاص المسيحية فحسب. وحتى تلك المواقف تصبح وثيقة الصلة بالموضوع سياسيًّا كلما دخلت حقل العلاقات والتوترات السياسية. وهذا ما لا شك فيه هو الصواب بعينه تجريبيًّا وتحليليًّا، وقد يتساءل المرء عن السبب وراء عدم تمكن الرأي العام ولا الرأي العام الكنسي من تقبّل هذه النظرة.

أهديَت مقالة بوكينفورده إلى «البروفيسور هانس باريون لمناسبة عيد مولده السبعين». يجب علينا الآن أن نتدارس التفسير الذي وضعه باريون لمشكلة اللاهوت السياسي.

2- نقد هانس باريون اللاهوت السياسي

بالعودة إلى ما يسبق مناقشتنا، نركز هنا على درس نقد باريون في عام 1968 فقه الدولة التقدمي، الذي وضعه المجمع الفاتيكاني الثاني. ففي تلك الدراسة، وهي دراسته الخامسة عن المجمع، يحلل وبشكل خاص المادة 74 من الدستور الرعوي «عن الكنيسة في عالم اليوم». ويثير الفقيه الكنسي مسألتين: هل يُعتبر فقه الدولة التقدمي لاهوتًا سياسيًّا؟ بل هل هو لاهوت على الإطلاق؟

كان جواب باريون:

> إنها «لاهوت سياسي، لأنها تنص على أنموذج سياسي معين في تعاليمها الرسمية: ولأجل ذلك بالضبط لا يمكن أن تكون شرعية لاهوتيًّا. وبالتالي، ليست لاهوتًا، لأن الوحي لا يحوي مثل هذه النماذج. حتى الاعتراف بالدولة الرومانية في القرن الأول كان مجرد اعتراف بالأمر الواقع، مثل كل أنموذج آخر ممكن ضمن إطار الوصايا العشر» (ص 51).

يسوّغ باريون تمييزه بين اللاهوت والسياسة بالفصل بين المملكتين في تعاليم القديس أوغسطين (ص 17). وعندما يضع بيترسون حدًّا ينهي اللاهوت السياسي، فهو يشير كذلك إلى تعاليم أوغسطين. يبدو أن اللاهوتيَّين كليهما يتفقان على هذا. لكن، إذا ما كان بيترسون سيوافق على انتقاد باريون لأطروحات المجمع التقدمية، فهو سؤال آخر يقع خارج نطاق بحثنا.

لا تتضمن دراسة باريون نقد التعاليم الاجتماعية الأكثر تقدمية للمجمع الفاتيكاني الثاني فحسب، بل وتحوي كذلك تحليلًا بعيد النظر لمقالتي الصادرة في عام 1923 **الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي**، والتي هي بالطبع بعيدة كل البعد من أن تكون بيانًا رسميًّا للكنيسة[7]. أما باريون العالم والفقيه الكنسي

---

(7) تنتج مقالتي من ورقة كُتبت حول «قابلية رؤية الكنيسة» (في مجلة **سوما** (*Summa*) عام 1917) ومن المناقشات مع الأصدقاء المختلفين في ذلك الوقت: ثيودور هاكر وكونرايد ويب وفرانز بلاي. وقد نُشرت عبر توصية من فرانز بلاي وجاكوب هيغنر. كما أصبحت مشهورة بسبب السطر الافتتاحي لها: «يوجد هناك اشمئزاز مضاد للرومانية». ومن ثم اعتبرت هذه الجملة استفزازًا من طريق الاشمئزاز القائم المضاد للرومانية. واستشهد الكاردينال كاس بهذه الجملة في البرلمان الألماني في أثناء مواجهة مع لودندورف. أنا لا أتحدث في مقالتي عن أي تقارب بين الكنيسة وأشكال معينة من الوحدة السياسية (الملكية أو=

المثقف فيسمي مقالتي بـ «المديح»، وهي كذلك بالفعل. وفيها شيء من الخطابة. وسوف نرى لاحقًا كيف أن بيترسون وضع مسافة ما بين اللاهوت وأنموذجه السلبي للاهوت السياسي، الأسقف أوسيبيوس القيصري مادح قسطنطين العظيم، فقد اعتبره «فصيحًا» واعتبر خطبة المديح «تقريظًا» (Enkomion) [ترنيمة يونانية قديمة للمديح - م.] وذلك لتمييزها عن اللاهوت. وتصنيفي جنبًا إلى جنب مع أوسيبيوس هو شرف لا أستحقه، على الرغم من أنني لن أتنكر للمجاملة الكريمة المحتوية ضمنًا على منحي قبولًا، وإن كان من منظور غير لاهوتي، خصوصًا أن باريون، خلافًا لبيترسون لا يهمل الروابط المنهجية والموضوعاتية والتاريخية لمقالتي الخاصة مع عملي الآخر في النظرية القانونية بين عامي 1919 و1927؛ بل في الحقيقة يؤكدها[8].

يؤكد باريون أن هذا المديح للكنيسة الكاثوليكية الرومانية الذي نُشر في عام 1923 هو ظهور مرئي بشكل واسع من الرأي العام المهتم بالتاريخ العالمي[9] كان

= الديمقراطية). وتدافع المقالة عن الأنموذج السياسي الفريد من نوعه للكنيسة الرومانية بوصفها الممثل المرئي والتاريخي للمسيح - الذي يمتلك ثلاثة أشكال من المظاهر العامة: شكل من أشكال الجمالية في الفن العظيم، وأنموذج عدلي في تطوير القانون الكنسي وأنموذج جليل للسلطة التي أثرت في تاريخ العالم.

(8) لا نتحدث هنا فحسب عن المقالات، بل أيضًا عن الكتب الموسّعة: Carl Schmitt: *Politische Romantik* (Munich; Leipzig: [n.pb], 1919), and *Die Diktatur: Von den Anfangen des modernen Souveranitatsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (Munich Leipzig: [Duncker & Humblot, 1921]).

وعن الفصلين الأخيرين في الدراسة عن الوضع الأيديولوجي للبرلمانية المعاصرة، اللذين يرتبطان تاريخيًا وموضوعيًا ومنهجيًا بـ Carl Schmitt, *Politische Theologie* ([n.p: n.pb], 1922).

أما هيوغو بال (Hugo Ball) الذي لم يكن ينتمي إلى الطبقة المهنية نظرًا إلى أنه لم يكن لاهوتيًا محترفًا ولا أحد فقهاء القانون المحترفين، فكان الشخص الوحيد الذي أولى انتباهًا لحقيقة أنه كان مكتوبًا في سياق كتاباتي الأخرى في الفقه القانوني في دراسته التلخيصية للمسألة، لم يتستر على تفصيلات المناقشة. وقد نُشرت مقالته: Hugo Ball, «Politische Theologie,» *Hochland* (June 1924)

وهي تصدم القارئ الناقد حتى يومنا هذا. توفي بال في أيلول/ سبتمبر 1927، ولم يتمكن من قراءة أطروحتي عن المفهوم السياسي (1927).

(9) بالنسبة إلى مشكلة المجال العام اليوم (في عام 1969) ولمواصلة الاهتمام كانت هذه الفقرة التالية المأخوذة من مقالة كتبها كارل إشوايلر، Carl Eschweiler, *Religiöse Besinnung*, vol. 2 (1931-1932), Stuttgard, p. 78.

لا تستند إلى مملكة المسيح على قوة السلاح، بل على سلطة البينات فحسب، ولأن الحقيقة لم تكن في أي وقت من الأوقات مجرد شأن خاص. لم تثر الإمبراطورية الوثنية ضد الأفكار والعواطف الخاصة =

من الممكن أن يكون كُتب في عام 1958 سنة وفاة [البابا] بيوس الثاني عشر؛ ولكن حقيقته تلقت ضربة مميتة عندما قدم البابا يوحنا الثالث والعشرون تحديثه[10]. كما ألغى المجمع الفاتيكاني الثاني الأساسات الخاصة بالمديح (ص 19). وبناءً على ذلك، يضع باريون علامة استفهام بعد عبارة «الشكل السياسي للسلطة» الموجودة في عنوان المقالة. لقد ولى زمن الانتصارية الكنَسي - الروماني و البريق المتألق لشكل من أشكال السلطة التي أثرت في تاريخ العالم، والتي تحدثت عنها مقالتي، وأصبحت فحسب «البريق المتألق للتطور المخفق في تاريخ العالم» (ص 51).

هكذا يتكلم اللاهوتي، خصوصًا العالِم والفقيه الكنسي. ويبدو أن نتائجه كانت متطابقة مع بيترسون، وهو اللاهوتي والخبير في التفسير؛ إذ يستند كلاهما إلى تعاليم القديس أوغسطين بشأن المملكتين؛ ويرفضان التقليد الذي ينادي بالاستمرارية بين الكنيسة والإمبراطورية الرومانية ويسميانه «لاهوتًا سياسيًّا، لكنه ليس باللاهوت». ويفصّل القانوني الكنسي هذا في بضعة أسطر تشّكل نظرة عامة إجمالية بارعة لألف وخمسمئة سنة من الإنكار لإمكان أي لاهوت سياسي مسيحي (ص 17)؛ تبدأ هذه الرحلة من «تعاليم المملكتين في العهد الجديد المتمثلة بوضوح في الكنيسة القديمة لأوغسطين، والتي قادها لوثر إلى ذروتها»؛ من خلال التنوير، ولا سيما من خلال قانون المراحل الثلاث لـ أوغست كونت (Auguste Comte) وبواسطة عدم التَلَهوُت - «ما يمكن أن يعتبره اللاهوت التقدمي علمنة» - تم تحويل النفي إلى طلاق واضح بين الروحي والدنيوي، بين اللاهوت والسياسة (إيبيروسيس، ص 17). ويبدو أن مواجهة بيترسون أوسيبيوس مؤرخ الكنيسة وشاعر المديح لقسطنطين العظيم مع أوغسطين أبي الكنيسة اللاتيني، تنسجم مع هذا، على الرغم من أنه من غير المرجح أن يكون قد جاء بيترسون على ذكر لوثر وأوغسطين في الوقت نفسه.

= لأكثر من مئتين وخمسين سنة. وكانت كنيسة الشهداء مجتمعًا لا يمكن تفسير استقلاله عن الدولة من خلال حرية الفكر، مثل الإعفاء الضريبي، ولا بوساطة سرّية الممارسات الثورية؛ كانت بالفعل كنيسة ملائمة في سراديب الموتى، أي في عالم النظام العام الذي كان لا يُطاق بالنسبة إلى الدولة الوثنية المطلقة.

(10) Aggiornamento: بالإيطالية في الأصل. (المُراجع)

مع ذلك يتكلم باريون في دراسته عن مقالتي **الكاثوليكية الرومانية** فحسب، في حين أن ملاحظة بيترسون الختامية (المتعلقة بأطروحته النهائية) موجهة ضد كتاب قانوني بحت ومختلف كليًا، ألا وهو كتابي **اللاهوت السياسي**، في عام 1922. إن باريون يدرك ذلك تمامًا؛ وعلى الرغم من ذلك، إلا أنه يرى ضرورة مناقشة أطروحة بيترسون، مع أنه كان يعتقد في ذلك الوقت (في عام 1968) بأنها «أنموذج، ونادرًا ما يشار إليه اليوم» (ص 54). في هذه الأثناء، أصبح جليًّا أن الأسطورة لا تزال حية حتى اليوم، وأن باريون مع اعتقاداته كلها في عام 1968 قد لُقّن درسًا جيدًا في شباط/ فبراير من عام 1969.

3 - الأهمية المعاصرة لأسطورة الإنهاء (هانس ماير - إرنست فايل - إرنست توبيتش)

في مقالة بعنوان «اللاهوت السياسي» في مجلة **أصوات العصر** (*Stimmen der Zeit*) من شباط/ فبراير 1969 يواجه عالم السياسة الميونخي البارز هانس ماير (Hans Maier) على حد سواء «شعار اللاهوت السياسي، المتداول اليوم»، كما أيضًا الأعداد الكبيرة للنظريات وبرامج العمل للاهوتيين البروتستانت والكاثوليك الذين يروّجون اليوم لـ«لاهوت الثورة». ويتوجه في جداله الانتقادي أساسًا ضد ما يعرضه اللاهوتي الكاثوليكي «ج. ب. متز» (J. B. Metz) بوضوح على أنه «لاهوته السياسي» الخاص به. ففي كتابه **حول لاهوت العالم** (في عام 1968)[11] يطالب متز بإلغاء خصخصة الإعلان العام للإيمان وإدراكه، جنبًا إلى جنب مع نقد اجتماعي مؤسسي من الكنيسة؛ نقد يستند إلى التحفظ الأخروي في العالم المسيحي. يستخدم متز عبارة «اللاهوت السياسي» بصراحة للتحدث عن مشروعه. وهذا ما يسميه هانس ماير «محاولة ترتكز على مفهوم غير ملائم» لأن مفهوم اللاهوت السياسي المسيحي أصبح مستحيلًا جوهريًا بالنظر إلى عقيدة الثالوث: «إن تاريخ اللاهوت السياسي في العصور المسيحية هو في الوقت نفسه تاريخ تدميره المستمر» (ص 76). ويمثل إيريك بيترسون السلطة اللاهوتية و«الشاهد -

(11) J. B. Metz, *Theology of the World*, William Glen-Doepel (trans.) (London: Burns and Oates, 1969).

الملك» العلمي لِماير. تنتهي المقالة في مجلة **أصوات العصر** في شباط/ فبراير 1969 باقتباس اتخذ من أطروحة بيترسون النهائية. ويُستهل هذا الاقتباس ببيان يصرح بأن بيترسون كان كتب هذه السطور في خلال الأعوام الأولى للنظام النازي مع الإشارة إلى كارل شميت. بعد الاقتباس حرفيًا من أطروحة بيترسون النهائية، يضيف هانس ماير:

> حتى يومنا هذا لا تحتاج جُمَل بيترسون إلى أي إضافة - باستثناء تأكيد طابعها المعاصر. لأن اللاهوت السياسي الجديد هو مجرد نسخة معلمنة وديالكتيكية من اللاهوت القديم. وفي مواجهة ذلك، يغدو واجب الكاثوليك المشروع - ولا سيما عامة المؤمنين الذين احتفظوا بالقدرة على التمييز بين الأفكار في خضم الأزمة الدينية والكنسية المعاصرة - هو التشديد على الاستقلالية الشرعية وفصل الجانب الروحي عن الزمني، وفصل الكنيسة عن المجتمع. وأنا لأجلهم قد تحدثتُ هنا.

يدافع اللاهوتي الكاثوليكي إرنست فايل من ناحية أخرى عن اللاهوت السياسي لدى ج. ب. متز في مقالة سُميت **مساهمات في لاهوت الثورة**، والتي نُشرت ضمن مجموعة كان قد حررها مع رودولف فِت (Rodulf Weth) في عام 1969 من خلال دراسته التحول من اللاهوت السياسي إلى لاهوت الثورة. غير أنه متحفظ إزاء أي محاولة لاعتبار الثورة بحد ذاتها (والمقصود بالثورة بالطبع الثورة الفرنسية الكبرى واستمراريتها الماركسية) كمظهر من مظاهر تجلي الله في التاريخ. ويحذر من أي «فهم مغلوط لعقيدة المملكتين» وفي الوقت نفسه، يؤكد أنه ليس كل رفض لـ «لاهوت الثورة» هو رفض قاطع وتحت أي وضع للثورة، بينما يرفض وعلى نحو حازم اللاهوت السياسي للثورة المضادة لإعادة الترميم [الحكم الملكي - م.] وللتقاليد. كما أنه يشير إلى إنهاء «بيترسون» الأسطوري كلّ لاهوت سياسي. فمن المدهش تمامًا أن يذكر، في لمحته التاريخية العامة اسم توماس هوبز (Thomas Hobbes) من دون التلميح إلى الطبيعة اللاهوتية السياسية المحددة للإصلاح البروتستانتي، ولكل ثورة وثورة مضادة طائفية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. حتى إنه لا يدرك إلى أي مدى يشكّل حق الثورة (Jus revolutionis) لدى الثورة الفرنسية استمرارية منطقية غير لاهوتية للحق في

الإصلاح (Jus Reformandi) الإصلاح البروتستانتي. وفي بحثه الحذر شيء واحد فحسب يبدو مؤكدًا، ألا وهو الحكم على اللاهوت السياسي للثورة المضادة. لكنه لا يلاحظ التوازي الخطر بين الإصلاح المضاد والثورة المضادة. حتى إنه لا يدرك أنه لا يمكنه التهرب من البت في سؤال هوبز: من الذي سيحكم؟ ومن الذي سيفسّر؟ (Quis judicabit? Quis interpretabitur?).

يحتكم إرنست فايل أيضًا إلى الإنهاء الأسطوري لدى بيترسون لكل لاهوت سياسي. لكنه يقيد هذا باللاهوت السياسي الخاص بإعادة الترميم [الحكم الملكي- م.]. والنتيجة «بسيطة للغاية»: كان اللاهوت السياسي للثورة المضادة (دو ميستر، بونالد، ودونوسو كورتيس) مصطلحيًّا وموضوعيًّا إعادة تأسيس للاهوت السياسي الوثني الكلاسيكي؛ «وقد وُظف في الحفاظ على الأشكال السياسية التي تحطمت سابقًا». بكلمات أخرى، ويل للمهزومين! (Vae Victis). وإضافة إلى مصيبته، يفقد المهزوم إمكان «اللاهوت السياسي». منذ (في الأقل في منشأه) التقويم الإيجابي لمفهوم اللاهوت السياسي من كارل شميت، يبدو أنه لا يكاد يكون هناك أي شخص يتفق مع هذا التقويم.

في هذه المحاججة لا يدور جدال فايل حول أمور «داخلية - لاهوتية»، كما في حالة اللاهوتي البروتستانتي ج. مولتمان (J. Moltmann) على سبيل المثل، لكنه يتركز حول «تقويم» حوادث سياسية - تاريخية معينة مثل الثورة والثورة المضادة. وكلمة «تقويم» في هذا السياق توحي بكثير. وتصبح التباينات الثنائية للثورة وردة الفعل، المستقبل والماضي، الجديد والقديم، تقويمات، كما تتحول مملكتا القديس أوغسطين إلى مجالات صلاحية في نظر فلسفة القِيَم. لكن، بعد ذلك ما عاد هناك ما يثير الدهشة إذا أصبح المفكرون الكاثوليكيون المناهضون للغاليكانية[12] مثل دي مايستيري وبونالد ودونوسو يتم النظر إليهم مثل أوسيبيوس والبابويين - القيصريين والآريوسيين. اللب والمعنى، الفائدة والطبيعة الحقيقية للقيمة تكمن في قابليتها للتغير والتحول. فالذي يعتبر جديدًا اليوم سيصبح قديمًا

(12) حركة كنسية فرنسية من أواخر القرون الوسطى، كانت تطالب بالحد من سلطة بابوات روما على الشؤون الداخلية للأساقفة الفرنسيين. (المُراجع)

في الغد. هنا يقترب فايل بشكل مقلق من اللاهوتيين التقدميين في القرن التاسع عشر مثل ديفيد فريدريش شتراوس (David Friedrich Strauss). في ذلك الوقت، شكلت المسيحية بالنسبة إليهم الجديد الثوري مقارنة بالشِّرك الوثني، وكانت المسيحية التوحيدية تقدمية مقارنةً بمثل هذا الشرك الوثني وهذه التعددية. فقد كان يُنظر إلى جوليان المرتد كونه رومانسيًا ورجعيًا على حدٍّ سواء. في حين كان يُنظر إلى القديس أثاناسيوس [Athanasius] أنه ثوري. أما اليوم، فالوضع أضحى معكوسًا. تمثل المسيحية الكنسية التقليدية اليوم القديم والرجعي، والتقدم هو الجديد. ويمثل «د. ف. شتراوس» مثلًا أنموذجيًّا لنوع من الأيديولوجيا الجديدة والحديثة التي يمكن أيضًا أن نميزها كـ «اللاهوت السياسي للجديد» والتي يجب أن نصفها بالـ «لانقدية»، خلافًا لما هو عليه لاهوت برونو باور السياسي[13].

---

(13) الكتاب الذي ألفه د. ف. شتراوس عن «جوليان المرتد»: D. F. Strauss, *The Romantic on the Throne of the Caesars* (Mannheim: [n.pb], 1847).

يُقارَن تحليل الرومانسي على عرش القياصرة في كتابي: Schmitt, *Politische Romantik*, pp. 210-221

تتميز الصفحة 221 بأهمية خاصة في هذا السياق: من أجل أن ندرك الفرق بين الحجج الدينية الخاصة بجوليان المرتد وتلك الرومانسيات المتعلقة بزمن البعث، يكفي أن نضع في اعتبارنا الأطراف، قديمها وحديثها، التي واجه بعضها بعضًا. واجه القيصر عدوه الذي هو معتقد ديني بحجج دينية. الرومانطيقي اللاهوتي ينأى بنفسه من المناقشة السياسية، وينتقل إلى تظاهرة دينية حيث كان يُستخدم اللاهوت عذرًا رومانسيًا... كذلك كتابي: Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Tradition* (Köln: Greven Verlag, 1950), pp.97-98.

(أما المقالة فهي مأخوذة من عام 1927): يبدو هنا تسلسل أفكار شتراوس على درجة من البدائية بحيث إن لديه فرصة كبيرة ليصبح مقبولًا جماهيريًا؛ إذ يموت القديم ويحيا الجديد؛ في حين تمثل المسيحية القديم، وكل ما نؤمن به اليوم - من تطور وحرية علوم وغيرها - يمثل الجديد. وهنا يظهر الاستنتاج العملي جليًّا. وكل هذا ينتمي إلى قاعة متحف «باريتو» للاشتقاقات شبه اللاهوتية. مقارنة بـ «شتراوس» عالِم الأساطير لحياة يسوع المسيح، يبدو «رينان» وبلا حدود أكثر ذوقًا، لكنه أكثر تشاؤمًا. لكن الفروق الدقيقة بين الذوقين الجيد والسيئ هي هنا ذات أهمية ثانوية. والأهم من ذلك، هو الأسطورة التي يؤمن بها كلا العالمين الميثولوجيين. لأن صراع الجديد ضد القديم هو موضوع الأساطير منذ القِدم: كرونوس ضد أورانوس، زيوس ضد كرونوس، هيراكليس ضد زيوس، وزيوس ضد العملاق ثوريوس، ثور الجرماني، التنين الأخضر مقابل التنين الأحمر. وكل هذا يكتسب تفاهة طريقة الرضا عن النفس في أعمال هذين الناقدين التقدميين للكتاب المقدس، «شتراوس» و«رينان» على حدٍّ سواء. بكل تأكيد إن «شتراوس» هو المتحدث الأكثر صراحة هنا. ففي رأيه، يحظى **الجديد** بسعادة كبيرة مع نفسه ومع زمنه. كما يتمتع «شتراوس» نفسه بفرح المنتصرين لراحة التأجيل، بينما كان يمكنه أن يقدم نفسه في دور **الجديد**. وكما قيل، إن جداله بدائي، لكنه مقدر له أن يصبح أسطورة جماهيرية في القرن الوضعي.

يدعوها فايل بالعلاقة «غير النقدية والمعبّرة عن هوية» تلك التي كانت قائمة بين ثلاثة من المفكرين الروم الكاثوليك المناهضين للثورة من ناحية، والتطورات الاجتماعية والسياسية في زمنهم من ناحية أخرى. كانت حقًّا معبرة عن هوية مثل كل التزام صادق آخر، لأن المفكرين الثلاثة كانوا وجوديًا ملتزمين بما نادوا به ودافعوا عنه. كانوا بمعنى معين غير نقديين لسلطة الكنيسة التي رأوا أنها مشروعة وأذعنوا لها، كما فعل بيترسون أيضًا بوضوح. للمناسبة، فقد كانوا نقادًا أذكياء للغاية وعلماء اجتماع متمكنين: بوسع المرء أن يسميهم آباء علم الاجتماع الحديث. لم يكن أوغست كونت متأثرًا فحسب بـ سان سيمون (Saint-Simon) ولكن كذلك بـ دو ميستر (de Maistre)؛ وقد نُشر عمل مثير للاهتمام عن بونالد (Bonald) الذي يستشهد به فايل كذلك (ص124، رقم 45). وهو بعنوان **منشأ علم الاجتماع من روح إعادة إحياء الملكية**[14]. والإيمان المسيحي بالآخرة عند دونوسوس (Donosos) يمكن تصوّره فحسب كنفضة للتخلص من فلسفة التاريخ لدى الكونت هنري دي سان - سيمون، والتي كان الإسباني الشاب مفتونًا بها. ويبدو معاديًا للثورة مثل بيرك (Burke) خطابيًّا وحجته ليست سوى تشفع مقارنةً بالحدة النقدية لأولئك المفكرين الكاثوليك الثلاثة؛ وحتى أسلوب دونوسوس الخطابي القوي لا يغير شيئًا في هذه الحقيقة.

ثبت اليوم، كما يعتقد إي. فايل، أن «معالجة مسألة العلاقة بين الإيمان والفعل السياسي ليس أنها لم تتم فحسب، بل أنها، أي المسألة، باتت مطروحة من جديد اليوم مع انهيار اللاهوت السياسي التقليدي»؛ لذا كان ج. ب. متز على حق «كي يفكر تكرارًا وينأى نقديًّا» بالعلاقة بين الإيمان المسيحي والمجتمع على «قاعدة التوجه الأخروي للإيمان». يسعى التوجه الأخروي إلى «صوغ الرسالة الأخروية في إطار أوضاع مجتمعنا المعاصر». ماذا يعني ذلك في الواقع؟ عندما نقول إن

---

(14) Robert Spaemann, «De Bonald und die Philosophie der Restauration» (PhD. Dissertation, Münster, 1952).

التي نُشرت في «ميونخ» عام 1959: Robert Spaemann, «Der Ursprung der Soziologie aus dem Geiste der Restauration, Studien über L. A. G. de Bonald» (PhD. Dissertation, Munich, 1959).

وقد صاغ دي بونالد هذه العبارة: «حقيقة الواقع هي في المجتمع والتاريخ». يُقارن الفصل: « البحث عن الحقيقة» (La Recherche de la réalité) (ص 89) في كتابي: Schmitt, *Politische Romantik*, p. 89.

مجتمعنا المعاصر هو مجتمع تقدمي، يقتضي هذا التقدم غير المقيد موقفًا علميًا غير متحيز، حرية الاستثمار الصناعي، وتعزيز الاستهلاك البشري الحر في آن. وهو، علاوة على ذلك، متعدد الفئة الاجتماعية وكل ما فيه يصبح متعدد القيمة، وهو أخيرًا كما يقول ج. ب. متز مجتمع «مُؤنسن». أعتقد بأن مجتمعًا تعدديًا – تقدميًا – مؤنسنًا كهذا هو الذي يسمح بإيمان أُخروي موازيًا له وملازمًا النظام، أي إيمانًا تقدميًّا – تعدديًا – مؤنسًا. بناءً على ذلك، فإن نوع الإيمان الأخروي هذا لا يمكن أن يكون إلا إنسانًا – بشرًا – إنسانًا[15]– إيمانًا أخرويًّا، وفي أحسن الأحوال يوتوبيا قائمة على مبدأ أمل الإنسان الخفي[16] المنتج نفسه وكذلك الشروط اللازمة لتحقيق إمكاناته الذاتية.

ما يثير اهتمامًا خاصًّا بالنسبة إلى سياقنا، هو أن فايل وفي معرض رده على هانس ماير يتناول كذلك أطروحة بيترسون النهائية الأسطورية، حتى وإن كان بهدف وضع حدّ لمناهضي الغاليكانية كقيصريين – بابويين فحسب، وليتنازل عن جرعات حذرة من الفرص اللاهوتية لمصلحة اللاهوت السياسي للثورة. مع ذلك، لا بد من أن فايل لمس موطن الضعف الأساس في أطروحة بيترسون: التركيز البحث على شعار غير متبصر، «المَلَكية الإلهية» (بدلًا من «الوحدة السياسية»)، والذي يتضمن الإغفال المضمر لجميع الإشكاليات الأخرى على الجانب السياسي للموضوع، خصوصًا إغفال كل ديمقراطية. لكن هذا لا يعني، كما يريد فايل، أن الجانب المستبعد (الديمقراطية) يمكن إنقاذه. وما تم إثباته فحسب هو أن الفحص الناقص مصادر بيترسون لا يدعم الاستنتاج العام. لذلك، تصبح أطروحته النهائية شيئًا تجاوز رصيده من الموارد.

يريد اللاهوتي الكاثوليكي إرنست فايل أن يحصر إنهاء اللاهوت السياسي من طريق استبعاد الديمقراطية من الحكم العام لبيترسون. ويدفع الفيلسوف الوضعي الحديث إرنست توبيتش إنهاء المجال التوحيدي – الملكي بعيدًا نحو

(15) homo-homini-homo: باللاتينية في الأصل. (المُراجع)

(16) homo absconditus: باللاتينية في الأصل. (المُراجع)

تذويب كل لاهوت واقعي في كوزمولوجيا[17] عامة مُقارَنة. في إحدى مقالات المجلة الكاثوليكية **الكلمة والحقيقة** (1955، عدد 1، ص 19 - 30) وجد أنه «لا يبدو في وسع أي نجم ميمون أن يتألق» فوق حلقة المسائل التي باتت معروفة تحت شعار «اللاهوت السياسي»؛ لم تتلق مقالة هانس كلسن (Hans Kelsen) الله والدولة في لوغوس 11، 1923، كثيرًا من الاهتمام، ولم تكن «الأطروحة الأكثر نجاحًا لكارل شميت إلا مسودة ذكية». في عام 1955، لم يكن توبيتش قد أصبح ذاك الشامان[18] المميز كما هو عليه الآن. وللتقليل من شأن مقالتي في عام 1922، فهو يتطابق مع طريقة عرض بيترسون لرأيه في مذكرته الختامية، حيث يذكر فيها أنها «أداء مختصر وغير منتظم». وذلك لكي يخرج الكتاب من سياقه التاريخي، المضموني والمنهجي، ويعزله عن غيره من الإصدارات الشاملة والمهمة. يمتدح توبيتش هنا إيريك بيترسون الذي أوضح العلاقة بين فكرة الملكية الإلهية وعقيدة الثالوث «بطريقة أنموذجية»، والذي «ميز بوضوح» الدين الكاثوليكي من الأيديولوجيا الآرية للرايخ. ومع ذلك ينتقد في الوقت نفسه تركيز بيترسون على اللاهوت الوثني الذي لا يزال يشكل «الغشاء والخلفية» للاهوت السياسي، وعلى هذا النحو يمكن أن يقضى عليه بتوصيفه وثنيًّا وهرطقيًّا.

بهذه الملاحظة الانتقادية على ادعاء بيترسون، بأنه قد وضع حدًّا لأي لاهوت سياسي مسيحي مرة واحدة وإلى الأبد، يقترب توبيتش من نواة مسألتنا. فهو يلاحظ الضعف الحقيقي في أطروحة بيترسون وهيكليتها الواهنة والتفاوت الحاصل بين الأدلة المقدّمة والاستنتاج، ويرفض التملص إلى اللاهوتي - البنياني - البحت. وبدلًا من هذا، فهو يقوم بتحييد - وهو ما معناه في هذا السياق أنه لا يُلَهوِت - الاهتمام المحدد لعالِم اللاهوت المسيحي، بل يغمس نفسه بالتركيز على مواد تبدو مثيرة للإعجاب حول العلاقة العامة بين الكون والسيادة في الحضارات القديمة للصينيين والهنود والآشوريين والفرس. لذلك، فهو يلتف حول المسألة اللاهوتية السياسية الملتهبة:

---

(17) كوزمولوجيا: علم دراسة الكون وتركيبه العام. (المُراجع)

(18) كاهن له القدرة على الاتصال بالأرواح بحسب معتقدات بعض الشعوب القديمة (في شمال آسيا وشرقها مثلًا). والكاتب يستعمل الكلمة من باب السخرية بالطبع. (المُراجع)

في نهاية المطاف، إن مشكلة عقيدة الثالوث تجعل، على طريقتها الخاصة، التحليل السوسيولوجي لفكرة الله مستحيلًا وتمنع سوء استغلاله لأجل شرعنة دولة بابوية - قيصرية عالمية، مع هذا فإنها لا تسمح باشتقاق أي معيار اجتماعي وتبريره.

إنها مقولة مليئة بالبلبلة. فمن ناحية، يبدو أنه يتفق مع بيترسون؛ ومن ناحية أخرى يسجّل تحفّظًا، وهو يدرك تمامًا أن العرض «الأنموذجي» لبيترسون عن انتصار عقيدة الثالوث على مذهب التوحيد الأريوسي كان بحد ذاته وبوضوح «ذا أهمية سياسية بارزة» (ص 26). في النهاية، كل شيء يندرج تحت المعيارية لأنه يعود فيتحدث فجأةً عن المعايير، أكثر مما يتحدث عن الأسماء[19]، وليس عن العقائد والمصطلحات التي نُظمت بفضلها نظريًّا تلك التوصيات التاريخية - الملموسة، وذلك بهدف اتخاذ مقررات شرعية، ومن ثم تفسير هذه المقررات وتحقيق القدرة للتحكم بتنفيذها.

لم يلحظ توبيتش الضعف الجوهري فحسب في أطروحة بيترسون النهائية؛ بل يعود إليه الفضل أيضًا في العثور على تصنيف مقبول للظاهرة المربكة ضمنيًّا في هذه الإشكالية الهائلة. وقسّم إلى ثلاث فئات الأواصر المعقدة المتبادلة الأفقية والعمودية للواقع السياسي مع الرؤى والصور الدينية. إن خلط الرموز بالحكايات الرمزية، المتوازيات والمتشابهات، الاستعارات المجازية، الإسقاطات المرفوضات من ميدان إلى آخر ما هو إلا تشكل اجتماعي، تشكل بيولوجي، أو تشكل تقني. لكن هذا لا يشكل حلًّا لمشكلة الارتباطات نفسها، وبدلًا من ذلك فالذي لدينا الآن هو تشكّل أولي من الاستعارات التي تصنف وتفهرس الظاهرة داخل «قاعة من المرايا». وطالما أن الكائن البشري هو تشكل إنساني، أي كائن يشبه الناس، فهو سوف يفهم نفسه وعلاقاته مع أشباهه في مثل هذه «الصور». إن التجسيم المتعذر استئصاله من التفكير البشري كله يمكن أن يظهر كتشكّل حيوي، تقني أو اجتماعي. فيمكن المَلِك أن يظهر كأنه الله، وأن يظهر الله كأنه الملك. لكنه من الممكن أيضًا أن يتم تصوّر الله بأنه محرك العالم الكهربائي، وهذا

---

(19) Nomos: باللاتينية في الأصل. (المُراجع)

المحرك الكهربائي هو نوع من المُسيِّر العالم، وأخيرًا يشير البشر كذلك إلى مثل هذه الصور من أجل فهم الذات الخاصة بها، إذ يفهمون أنفسهم علميًّا من خلال أجهزتهم النفسية والفيزيولوجية، كأنه كبسولة فضائية. كل هذا يمكن التعبير عنه في استعارات متعددة الشكل. إن الليفياثان[20] الضخم، دولة توماس هوبز، هو ذو تشكل رباعي: فضلًا عن كونه إلهًا عظيمًا لكنه فانٍ، فهو حيوان ضخم، وهو رجل ضخم كذلك وآلة كبيرة. إسقاطات ساذجة، خيالات دينية، اختزالات منعكسة للمجهول على المعلوم، تناظرات الكينونة والظهور، بِنى فوقية أيديولوجية فوق البِنى التحتية، جميعها تلتقي في المجال اللامحدود والمتعدد الشكل للاهوت السياسي أو للماورائيات أيضًا. التصنيف بحسب الشكل الاجتماعي، البيولوجي أو التقني يسجِّل، من دون مجهود ومن أول نظرة، مادة الصورة والبيانات بشكل مستمر وتبادلي ما بين ما بَعد - بوساطة - اللا - تَشكُّل[21]. إن كائنًا حيًّا بيولوجيًّا كالإنسان لن يتحير ما بين نفسه ككائن حي وما بين آلة أو مجموعة اجتماعية بحدّ ذاتها. فالأنماط الثلاثة للصُوَر أو المظاهر: الشكل الحيوي، التقني أو الاجتماعي هي ثلاثة جوارير مُعَنوَنة، ثلاث شارات مرور على الطرقات العلمية، والتي تعمل كأنها منتوجات ملائمة للحاسوب. ليس هناك من حاجة إلى أي جهد نظري - مُصطلحي للتمييز بين السائق والسيارة أو كليهما ونادي السيارات.

إن الخطأ البنيوي الذي يضعف من أطروحة بيترسون، يجعل من السهل بالنسبة إلى الفيلسوف الوضعي أن يحوّل الإنهاء اللاهوتي البحث للاهوت السياسي إلى إنهاء علمي للاهوت نفسه. من وجهة النظر هذه، إنه لأمر مؤسف ألا يشير توبيتش إلى المقالة العلمية بعنوان **المَلكية الإلهية** التي نشرها بيترسون عام 1931 في (**المجلة الفصلية اللاهوتية**). تقدّم هذه المقالة أدوات الإثبات اللاهوتية - التاريخية الشاملة لبيترسون، ما ينفي الحاجة إلى تجاوزها إلى أطروحة نهائية عامة من خلال اعتبارها (الخاطئ) مطلقة. وعالِم لاهوت مثل بيترسون ليس

---

(20) وحش بحري أسطوري من الميثولوجيا اليهودية، فيه عناصر من التنين، التمساح، الثعبان والحوت. وهو من أصل بابلي- كنعاني. (المُراجع)

(21) وردت هكذا في الأصل: -Meta-, Ana-, Kata وهي سوابق من أصل يوناني تفيد المعاني المذكورة أعلاه. (المُراجع)

في حاجة إلى أن ينتظر كي يتم الرد على الأسئلة النقدية - المعرفية، النظرية - العلمية، والمعرفية نهائيًّا حتى يدلي ببيانه اللاهوتي البحت. وسنخطئ بحقه إذا ما غيّرنا وظيفة إنهائه - موفقًا كان أم لا - للاهوت التوحيدي - الملكي السياسي، ببساطة إلى علم اجتماع إجمالي للصور الكوزمولوجية، أو ميّعناه في علم الدين المقارن، في سوسيولوجيا دينية عامة، أو في علم معايير وضعي.

تتميز المقالات الثلاث لكل من هانس ماير وإرنست فايل وإرنست توبيتش بأنها ذات فائدة كبيرة في دراستنا هذه، كلٌّ على طريقته. فهي تبين الطرائق التي من خلالها لا تزال الاتجاهات المختلفة، وأحيانًا المتعارضة تمامًا لمقولة بيترسون عن إنهاء اللاهوت السياسي، فاعلة إلى يومنا هذا. يتبنى ماير من دون تمحيص استنتاج بيترسون وحاشيته المحتملة، ويعترف فايل بصلاحية أطروحة بيترسون حول اللاهوت السياسي للثورة المضادة؛ ويشيد توبيتش بانتقاد البابوية القيصرية ويحولها من بيان لاهوتي محدد إلى قضية عامة لعلم الأديان.

ننتقل الآن إلى أصل الأسطورة نفسها ووثيقتها: أطروحة بيترسون من عام 1935 عن «التوحيد باعتباره مشكلة سياسية».

الفصل الثاني

الوثيقة الأسطورية

1- نشوء المسألة وحدودها الزمنية

نركز هنا على الوثيقة الأسطورية، أطروحة بيترسون عن التوحيد 1935، وذلك من أجل تفهّم أطروحته النهائية بدقة. إن العمل العلمي الرئيس لبيترسون هو أطروحة التأهيل 1926[1]، والتي تدعى **إله واحد**[2] وتتناول موضوع الله الواحد. وترتبط أطروحة في عام 1935 بها ارتباطًا موضوعيًّا وثيقًا. وقد انبثقت أطروحة التأهيل من رسالة بيترسون العلمية في جامعة «غوتنغن» في عام 1922، وقُبلت أطروحة تأهيل من جانب الكلية اللاهوتية البروتستانتية في جامعة «غوتنغن»، ونُشرت في عام 1926 كتابًا (في: **بحوث حول الدين والأدب في العهدين القديم والجديد** بإشراف ر. بولتمان (R. Bultmann) وهـ. غونكل (H. Gunkel) بعنوان: **إله واحد، تحرّيات إيبّغرافية**[3]، **شكلية - تاريخية ودينية - تاريخية**).

إن هذا الكتاب المستفيض من عام 1926 هو في غاية الأهمية نسبةً إلى المسألة العلمية للتوحيد، ولا سيما عبر البرهان أن صيغة الله الواحد بوصفها

---

(1) Habilitationsschrift: أطروحة التأهيل: عمل علمي مكتوب يتقدم به المرشح للتعليم الجامعي، عادة برتبة بروفيسور. وهو أكثر الكتابات الأكاديمية تطلبًا في نظام التعليم العالي الألماني. (المُراجع)

(2) Heis Theos: باللغة اليونانية والأحرف اللاتينية في الأصل، وتعني «إله واحد». (المُراجع)

(3) Epigraph: كتابة منقوشة على حجر، تمثال، أو نحوهما. (المُراجع)

هتافًا عامًّا يمكن أن تُطبّق على صرخة أو تظاهرة لإله معين أو لإمبراطور أو ملك معين على حدٍّ سواء، وهي لا تتضمن بالضروروة اعترافًا بوحدانية الله. حتى الآن لم يُذكر اللاهوت السياسي؛ ولم يُطرح أي سؤال من وجهة النظر هذه. والكتاب لا يتبنى أيضًا أي وجهة نظر عقائدية. ويبقى محايدًا أو غير - تقويمي من حيث التحفّظ العقائدي والقيمي لعلميّة اللاهوت الليبرالي. ويبسط الكتاب كمية هائلة من المواد عن المصادر الأدبية والشهادات الكتابية بموضوعية كاملة؛ ليس ثمة موقف منحاز يمكن لمسه مع أي اتجاه لاهوتي أو ضده أو أي جماعة عقائدية محددة.

في عام 1925، نشر بيترسون مقالته المذكورة سابقًا «ما هو اللاهوت؟» وحتى ذلك الحين أي عام 1925، لم تكن عبارة «اللاهوت السياسي» قد ذُكرت. يتحدث بيترسون عن اللاهوت السياسي لأول مرة سواء بما هو موضوع أو بما هو عبارة في مقالة له عام 1931 بعنوان «المَلكية الإلهية» نُشرت في المجلة **الفصلية اللاهوتية** (عام1931، العدد 4، ص537-564)، والتي استبق فيها كلمة بكلمة معظم أطروحته لعام 1935. وهو يبدأ كما يفعل في أطروحته اللاحقة مع **اللاهوت الأرسطي** و**المَلكية الإلهية** لليهود الإسكندريين، ثم يحلل فيلو (Philo) ويصف إعادة تفسيراته الهيلينية - اليهودية بأنها «سياسية» (ص 543). ولا يعني التوحيد كمشكلة سياسية بالنسبة إليه شيئًا سوى أنه مشكلة التعديل الهيليني للإيمان اليهودي بالله. والشرح اللاحق لِترتُليان (Tertullian) يتوافق مع الأطروحة المتأخرة عن التوحيد. يظهر هنا الأسقف أوسيبيوس مقرظ قسطنطين العظيم مثلًا على اللاهوت السياسي غير المقبول، ولكن ليس بعد أنموذجًا مثاليًّا عامًّا للأزمان كلها. ومما قيل عنه إنه بدأ يسيّس فكرة الحكم الملكي لله بعد أن حاول ترتُليان أن يشرّعها(4). تُواجَه المحاولات المماثلة كلها بعقيدة الثالوث الأقدس اللاهوتية المسيحية. ويقتبس عن غريغوريوس نازيانزوس (Gregor von Nazianz)

---

(4) في الأطروحة القصيرة: *Was ist Theologie?* (Bonn: Friedrich Cohen, 1925)
يمكن المرء العثور على ملاحظة مفادها أن العقيدة والسرّ المقدس ضروريان للعهد الجديد وأنهما 'ليسا من الشروط التعسفية للغة القضائية' (ص 31، حاشية 21) سنعود إلى هذه الملاحظة في نهاية مناقشتنا الفصل الثالث، الفقرة 2 من هذا الكتاب.

في نهاية المقالة (ص 563) كي «يستنهض التأملات كلها المتعلقة بالنظام الحقيقي الكامن وراء اللانظام الموصوف بمصطلحات الفوضى، حكم الكثرة أو المَلَكية». وبالمثل يظهر أب الكنيسة اليونانية نفسه غريغوريوس نازيانزوس كأنه اللاهوتي العظيم في اختتام هذه الأطروحة في عام 1935 ص 96-97، الذي وضعت تعاليمه الثالوثية الأرثوذكسية حدًّا للاهوت السياسي الآريوسي. والنتيجة كانت: لا يمكن أن يكون هناك تطبيق سياسي للملكية الإلهية. «إن محاولة أي كان لمثل هذا التطبيق هي تقليد للمسيح الدجال الذي يقول عنه غريغوريوس فون إلفيرا (Gregor von Elvira) إنه «هو وحده من سيكون له الحكم على العالم كله» (ص 563). هذا الاقتباس عن المسيح الدجال الذي يظهر في نهاية المقالة في عام 1931 لا يكاد يظهر في أطروحة عام 1935 (ص 70) على الرغم من أن المسيح الدجال و«دولة العالم» لم يكونا أقل أهمية في عام 1935 عما كانا عليه عام 1931 أو في وقت «السلام الروماني» (Pax Romana) في عام 325 أو حتى في يومنا هذا عام 1969.

لا يكمن الاختلاف بين ما صَدَر في عام 1931 وما صدر في عام 1935 في الأدلة العلمية أو الحجج. بصرف النظر عن المواد الإضافية في النص والحواشي السفلية وبعض الإشارات القصيرة إلى آباء الكنيسة اللاحقين والفروق البسيطة في الصوغ، تقتصر الجدّة في أطروحة عام 1935 على استيفاء النسق السياسي اللاهوتي السائد الذي سوف نناقشه في الجزء الثاني من الفصل الثاني بالتفصيل. أما الإضافة الرئيسة والمهمة على نحو قاطع في عام 1935، فهي عبارة عن مواجهة بين الأسقف أوسيبيوس القيصري والقديس أوغسطين في مرحلة انتقالية إلى الأطروحة النهائية مع خاتمتها. من خلال مفهومه المسيحي لـ «السلام»، ساهم «أوغسطين» بالقدر نفسه الذي ساهم فيه آباء الكنيسة اليونانية وغريغوريوس نازيانزوس (Gregor von Nazianz) على وجه الخصوص مزودين بمفهومهم عن الله ومذهب الثالوث لديهم: إعتاق الإيمان المسيحي من «العبودية للإمبراطورية الرومانية». وقد ورد هذا في بعض الجمل الشبيهة بالأطروحة. بعد ذلك، تم فرض كل من الأطروحة النهائية وخاتمتها ببساطة على المادة العلمية.

كيف كان من الممكن أن يُستخدم دليل من مقالة قصيرة تعود إلى عام 1931، تقتصر على القرون الأولى في المسيحية، وصولًا إلى زمن قسطنطين حصرًا من دون أي توسّع جوهري في أي من المسائل أو التطورات التاريخية أو الفكرية الأخرى، بوصفه مبررًا كافيًا للحكم العشوائي على أي لاهوت سياسي؟ تعرض الأطروحة نفسها تلميحًا واحدًا فحسب ومختصرًا للغاية. وعلى الرغم من أنها تدعو نفسها بشكل متواضع في العنوان الفرعي «مساهمات في تاريخ اللاهوت السياسي في الإمبراطورية الرومانية»، إلا أن عنوانها الرئيس يتكلم عن «التوحيد باعتباره مشكلة سياسية» بشكل عام. كما ترفض الأطروحة النهائية وخاتمتها في نهاية المطاف أي لاهوت سياسي. وبرهان ذلك يقتصر على أن عصر الإمبراطورية الرومانية وقضية أوسيبيوس ينبغي أن يكونا «أنموذجيين» بالنسبة إلى مشكلة اللاهوت السياسي برمتها.

«من خلال مثل من التاريخ، يتعين على الإشكالية الداخلية للاهوت السياسي ذي التوجّه التوحيدي أن تكون شيئًا يمكن إظهاره»؛ هذا ما تقوله المقدمة في مستهلها. وتفيد الجملة الختامية في نهاية الكتاب بأنه «لقد حاولنا هنا، ومع مثل ملموس أن نثبت الاستحالة اللاهوتية للاهوت السياسي». لكن العبرة الأنموذجية لم يتم شرحها أو تعليلها. هل يعني ذلك أن المثل هو مجرد مثل توضيحي؟ مثل كهذا لن يستطيع أن يدعم نقاشًا مقنعًا ينسحب على المظاهر الكثيرة المختلفة للاهوت السياسي. وفي حالة قسطنطين العظيم يدور الكلام على العلاقة بين الكنيسة المسيحية و«ملك» مسيحي قوي أو في الأقل ملك صديق للمسيحيين، كما يدور حول صراع مسيحي داخلي تقريبًا، ولا يمكن مشكلاته وحلوله أن تُنقل إلى العلاقة النظرية أو السياسية بين الكنيسة المسيحية من جهة والخصوم غير المسيحيين، من مناهضي المسيحية أو حتى الخارجين عن الأديان والمضادين للاهوت برمته. اعتبر قسطنطين نفسه - وحتى من دون المعمودية المسيحية- «أسقفًا» أو نوعًا من «الحواريّ» الثالث عشر. وقد قبل به أوسيبيوس أسقفًا سادسًا[5] (هو أنه إما أن يكون الأسقف لأولئك الذين في الخارج، أي من غير المسيحيين؛ أو الأسقف لذلك الذي هو خارج النطاق، أي العالم السياسي).

---

(5) ton ekton باللغة اليونانية وبالأحرف اللاتينية في الأصل. (المُراجع)

إن أنموذجية مثل هذه الشخصية، وما يتعلق كله بوضعها، بما في ذلك الأسقف أوسيبيوس بذاته، محدودة جدًّا، كما هي مقارنة قسطنطين العظيم بهتلر أو ستالين، إذ إنه من غير المسموح علميًا وأيضًا علميًّا - لاهوتيًّا أن نوازي الحوادث الآنية لعام 1935 مع حوادث حصلت في عام 325، في الأقل ليس من دون شرح، خصوصًا المقصود بالفعل بالعبرة الأنموذجية للأدلة.

علاوة على ذلك، فإن اللاهوت السياسي (theologia politica) أو المدني (civilis) في العصور اليونانية والرومانية القديمة، والذي وصل إلينا عبر تيرينتيوس فَرّو (Terentius Varro) في الفصل الذي تم تفسيره على نطاق واسع في **مدينة الله** للقديس أوغسطين (الفصل الثاني عشر، الجزء الأول) قد تم تجاهله. وفَرو الذي يخاطبه أوغسطين بروح دعابة متعالية كـ «ماركوس الأشد دهاءً» ينتمي إلى مجال خبرة بيترسون. في كتاب **إله واحد** من عام 1926 تم ذكره مرتين فحسب وبإيجاز (الصفحات 245، 306) وخارج سياق موضوعنا. كانت المدينة القديمة (Polis) مُتّحدًا ثقافيًّا. ويميز فَرّو بين لاهوت الشعراء الأسطوري (الخرافي) الذي ينتمي إلى المسرح عن اللاهوت الطبيعي (المادي) الخاص بالفلاسفة، والذي ينتمي إلى العالم، واللاهوت السياسي الذي ينتمي إلى المدينة - الدولة [اليونانية- م.] Polis أو المدينة [اللاتينية - م.] Urbs[(6)]. هذا اللاهوت السياسي ينتمي إلى الناموس (Nomos) ويشكّل المجال العام من خلال عبادة الآلهة وطقوس التضحيات والاحتفالات. إنه ينتمي إلى الهوية السياسية واستمرارية الشعب الذي يعتبر دين الآباء والعطلات الرسمية وصولًا إلى «عبادة الله وفقًا للعرف» شيئًا أساسيًا من أجل تحديد تراثه الخاص وخلافته الشرعية وتأكيد هويته الذاتية. عند هذه النقطة، يُطرح السؤال الذي صاغه إ. و. بوكينفوردِه (E. W. Bökenförde) بهذه الطريقة:

---

(6) يكفي أن نلقي نظرة على كتاب كورت لاتيه (Kurt Latte) حول تاريخ الديانة الرومانية، Kurt Latte, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, vol. 5, no. 4 ([n.p: n.pb: n.d]), chap. 12.

«ديانة الولاء في الإمبراطورية» لمعرفة كمية المواد وعدد وجهات النظر الحاسمة التي يتم تجاهلها من **اللاهوت السياسي** من طريق استثناء فرّو. خلافًا لـ لاتيه لن أناقش البعث الأوغسطيني في روحية التقوى الإيطالية الوثنية التي أشار إليها فرانز ألتهايم في كتابه: Franz Altheim, *Römischen Religionsgeschichte* (Berlin Walter de Gruyter, 1931-1933).

على الرغم من أن صديق بيترسون وأحد المعجبين به ثيودور هاكر، كان مبجّلًا مسيحيًّا لـ فرجيل.

هل الإيمان المسيحي وفق تركيبته الداخلية هو دين مثل أي دين آخر؟ وهل أنه بسبب ذلك يأخذ مظهره السائد شكل التقاليد الشعبية للعبادة، أم إن الإيمان المسيحي يتسامى على جميع الديانات الأخرى المعروفة حتى تاريخنا هذا، وتتكون فاعليته وأهميته بالضبط في حقيقة أنه يقود الناس العقلاء إلى الحريات الخاصة بهم وإلى النظام الآمن للعالم من طريق تفكيك الأشكال المقدسة للدين وسيادة العبادة الشعبية، ومن ثم قيادة البشر إلى نظام دنيوي للعالم محكوم بالعقل، وإلى وعيهم الذاتي لحريتهم؟ (**العلمنة واليوتوبيا**. دراسات إبراخيّة، الكتاب التذكاري لـ «إرنست فورستهوف» 1967، ص 91).

أعتبر هذا السؤال ضيقًا للغاية بسبب خياراته المطروحة ضمنًا، لكنه سؤال لا يمكن تجنبه. كنيسة المسيح ليست حقًّا «من» هذا العالم وتاريخه، لكنها «في» هذا العالم. وهذا ما يعني: أنها تأخذ وتعطي حيزًا، والحيز يعني هنا: الكتامة، قابلية الرؤية والعلانية. لا يضع بيترسون أي شيء من ذلك في الحسبان في معرض تفحصه، ولذا فهو لا يأخذها في الاعتبار في استنتاجه. حتى إنه لم يأتِ على ذكر فرّو في مقالته **الملكية الإلهية** من عام 1931، غير أن هذه المقالة التي صدرت في عام 1931 لم تكن تدّعي الإقفال النهائي لأي لاهوت سياسي. وتجاهله لذكر فرّو يجعل من الواضح أن مقالته في عام 1935 مقارنةً بسابقتها في عام 1931، لم يكن المقصود منها تعميق البرهان، بل الوصول إلى الأطروحة النهائية فحسب.

إن اللاهوت السياسي في الواقع هو ظاهرة متعددة الأشكال؛ وهو علاوة على ذلك له وجهان مختلفان، أحدهما لاهوتي والآخر سياسي؛ كلٌّ منهما موجه إلى مفاهيمه المحددة. وهذا معطى أصلًا في تركيبة العبارة. هناك علوم لاهوتية سياسية كثيرة، لأنه من ناحية هناك أديان مختلفة كثيرة ومن ناحية أخرى توجد أنواع وأساليب مختلفة كثيرة للقيام بالعمل السياسي. في مثل هذا الحقل ذي الجانبين والقطبين، تصبح المناقشة الجادة ممكنة فحسب، عندما يتم تحديد العبارات وتوضيح الأسئلة والأجوبة بدقة. ولهذا الغرض، سوف ننظر إلى الجانب السياسي، إضافةً إلى الجانب اللاهوتي، مع الإشارة إلى محدودية الأدلة، وبالتالي، محدودية الأسئلة. لكن، قبل ذلك يجب علينا أن نولي اهتمامًا لإقحام سياسي - لاهوتي، سياسي غريب كان قد أدرجه بيترسون ضمن مقالته في عام 1935.

2 - إقحام سياسي - لاهوتي: الملك يسود لكن لا يحكم

انتهى اللاهوت السياسي بالنسبة إلى بيترسون. حتى إنه ما عاد معنيًّا بالتأثير الكبير الذي حققته نتائج بحوثه في كتاب **إله واحد** على علم اجتماع ماكس فيبر حول «الشرعية الكاريزماتية» (لأن التهليل يرتبط بشكل أنموذجي بالقائد الكاريزمي الجذاب)[7]. في النهاية، إن الشرعية الكاريزماتية هي اشتقاق محض من اللاهوت البروتستانتي العلماني (على يدِ رودولف زوم (Rudolf sohm)) الذي اعتبره تشويهًا لأنموذج العقيدة اللاهوتية الأصلي. وتبقى الشرعية الكاريزمية للرسول بولس في العهد الجديد هي المصدر اللاهوتي لما قاله كله ماكس فيبر سوسيولوجيًّا حول موضوع الكاريزما: الرسول بولس، الثالث عشر مقابل الثاني عشر (أعمال الرسل: **رسالة إلى أهل غَلَاطية** 2، والفصل 15)، لم يستطع أن يكسب شرعية لنفسه في مواجهة نظامهم القائم والراسخ إلا عبر الكاريزما.

على العكس من ذلك، يظهر مثل لاهوتي سياسي غير إنجيلي مختلف تمامًا في مقالة عام 1931 نُشرت في **المجلة الفصلية اللاهوتية** (ص 540). هناك، يبرز فجأةً قول مُجَنّح باللغة الفرنسية: **يسود الملك ولكن لا يحكم**. أعتقد أن هذا الإقحام وفي هذا السياق بالضبط، يشكّل المساهمة الأكثر إثارة للاهتمام الذي عزاه بيترسون - ربما من دون وعي - إلى اللاهوت السياسي. إنه يتعلق بفلسفة أرسطو والفلسفة الهيلينية اليهودية أو الوثنية التي تشكل محور الجدال القائم في دراستنا، على الرغم من أنها تبدو مجرد رذاذ داخل هذه الأطروحة. وذلك لأن التوحيد قد انبثق «مشكلة سياسية من التعديل الهيليني للإيمان اليهودي بالله» (ص 98).

---

(7) Max Weber, *Wirtschaft unt Gesellschaft*, 4th ed. (Tübingen: Siebeck & Mohr, 1956), pp. 662-673.

لقد أكدت الأهمية الكبرى لكتاب بيترسون عن الديمقراطية والاستفتاء العام في أطروحتي Carl Schmitt, «Volksentscheid und Volksbegehren,» Berlin, 1927, p. 34.

بالنسبة إلى النص أعلاه، يُقارن أيضًا البيان الذي أدلى به بيترسون في ورقة عن الكنيسة قُدمت في ميونخ 1929، E. Peterson, «Die Kirche,» in: *Theologische Traktate* (Münich: Kösel-Verlag, 1951), p. 419.

«لا ينتمي بولس إلى [الرسل] الاثني عشر». وهذا يدل على محدوديته - ليس بالنسبة إلى كفاءته الرسولية - ولكن إلى شرعيته الرسولية. وهذا هو السبب الكامن وراء أن يكون للرسول بولس مكان مختلف تمامًا في الكنيسة مقارنة ببطرس.

يستخدم اللاهوتي بيترسون صيغة فرنسية ترجع إلى القرن التاسع عشر، استخدمها بالتأكيد من دون أن يعرف أنها تمثل تحديثًا للعبارة اللاتينية التي صُكت حوالى عام 1600 ضد الملك البولندي زيغسموند الثالث - الملك يسود ولكن لا يحكم - يريد اللاهوتي أن يفسر شكلًا محددًا من أشكال الوثنية أو اليهودية - الهيلينية للاهوت السياسي التوحيدي الذي لم يكن بصدق لاهوتًا على الإطلاق، لكنه كان ميتافيزيقا بحت أو حتى مجرد فلسفة توفيقية للدين. ولم يكن المقصود بالصيغة نفسها في الأساس سياسيًا - لاهوتيًا. وقد أصبحت الأغنية الضاربة السياسية - الحزبية المفضّلة للبرجوازية الليبرالية في القرن التاسع عشر غير اللاهوتي. الناطق الأنموذجي باسم النظام الملكي البرجوازي أدولف تييرز (Adolph Thiers)، والذي أغرق كومونة باريس 1871 بالدم في وقت لاحق، نادى بتلك الصيغة في عام 1829 وفي عام 1846 شعارًا للملكية البرلمانية، لمصلحة نظام حكم معتدل - وسطي رأسمالي. تظهر هذه العبارة مرة واحدة فحسب في مقالة بيترسون عام 1931 على الصفحة 540 (كما ذُكر أعلاه) من دون أي تعليق أو تفسير آخر، بوصفها الصيغة - المفتاح لما أسماه فيرنر ياغر (Wener Jaeger) بـ«اللاهوت الأرسطي»، وللتوحيد لدى فيلون الإسكندري اليهودي. إن الاستخدام الاستعادي لمثل هذه الصيغة من عصر الليبرالية ما بعد المسيحية، رجوعًا إلى العصور القديمة المتمثلة بالقرون المسيحية الأولى مذهل حقًا. لكنه يبين أيضًا مدى التأمل والعمل الفكري الذي يمكن أن يُستثمر في صوغ لاهوتية - سياسية أو ميتافيزيقية - سياسية مفيدة.

طابعها السياسي - اللاهوتي - المسيحي لاحظه بصواب دونوسو كورتيس (Donoso Cortés) وعالجه في مقالته اللاهوتية المبسّطة الموجهة إلى العامة عن «الكاثوليكية، الليبرالية والاشتراكية» في عام 1851. وقد تم تحليل الصيغة الفرنسية بشكل كافٍ لاهوتيًا وسياسيًا في رسالة بعث بها دونوسو في القرن التاسع عشر من حزيران/ يونيو 1852 من باريس إلى الكاردينال فورناري (Fornari) في روما، إذ تتماشى في مفاهيمها مع هيكلية عقلانية توحيدية - سياسية تريد إبقاء قمة السلطة بمنأى من صراع الأحزاب من أجل عقلنة الصراع على السلطة بحد ذاته (يُنظر **نظرية الدستور**، ص 287). إن التوازي بين الملك في نظام الحكم البرلماني (الذي لا يتدخل بمقررات حكومته، والذي يسود بدلًا من أن يحكم،

بسبب سمو نظري منحته إياه تلك الحكومة البرلمانية أو مجلس الوزراء) وفكرة الكائن العُلوي الذي لا يتدخل في أحوال العالم، لمذهلة حقًا. من جهة أخرى، فإنه من العجيب أن نوازي بين لويس فيليب (Luis Philipp) وملوك اليونان، قياصرة الروم أو أكاسرة الفرس. فالشاهنشاه الفارسي الذي يحكم عبر ممثليه ووزرائه ومزرباناته ومفوضيه ورُسُله يمكن أن يكون له توازٍ ساطعٌ ميتافيزيقيٌّ وسياسي مع الله الذي خلافًا لإله المذهب الرواقي، لا يتم تصوره قوة ناشطة داخل الكون، بل في الأحرى بدايةً (مبدأ) يحكم من عليائه من خلال آلهة صغرى، ملائكة ورسل، وهو لا يستبعد التعددية أو الكثرة لـ«مبادئ» إضافية أخرى، بل يتطلبها، لأن ذلك ينسجم مع كرامته الشخصية المصونة والمقدسة إلى أبعد حد[8]. أن يُسقط بيترسون ملكًا برجوازيًا كلويس فيليب في إطار كهذا هو أنموذج عن مفهومه للاهوت السياسي.

من الواضح أن بيترسون كان متأثرًا بعمق بالصيغة الفرنسية. وفي مقالة نشرها في **المجلة الفصلية اللاهوتية** في عام 1931، تظهر، كما أشرنا أعلاه، لمرة واحدة فحسب وبشكل عرضي. لكن على النقيض من ذلك، فقد تم تطويرها وتأكيدها بشكل صارخ في أطروحة 1935. في الحقيقة، هي تطغى على جلّ النقاش في التوحيد اليهودي - الهيليني والوثني - الهيليني. ذُكرت [الصيغة] ما لا يقل عن سبع مرات وبشكل حازم (ص 19، 20، 49، 62، 99، 117، 133) كفكرة «واجهناها مرارًا وتكرارًا»، وأيضًا «في معناها الخاص: الإله الأكبر يسود والآلهة القومية تحكم». ويجرى تحذيرنا أيضًا من أن «هذا ينبغي أن يؤخذ بعناية في الحسبان» (ص 133). وعند نقطة مهمة، يكرر هذه الفكرة، لكن من دون أن يعيد ذكر الصيغة، وذلك حين يناقش الحجة الوثنية التي يستطيع بموجبها الإله أن يسود فحسب على أولئك الذين هم مثله، ومن ثم على آلهة أخرى ولكن ليس على البشر أو الحيوانات، وبالمثل، فقد قيل هذا عن الإمبراطور «هادريان» الذي كان يسود على الناس فحسب وليس على الحيوانات (ص 52-53). وبهذا، تصبح الصيغة هي مفتاح الوثنية التوحيدية[9].

---

(8) ص 55 الحاشية 8. عن المنطق ذي القوة الأعلى: Carl Schmitt, *Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber* (Stuttgard: Klett-Cotta, 1954).

(9) كان الإمبراطور الروماني هادريان مهتمًا بتوحيد جميع الآلهة في وحدة عالمية. علق «برونو =

يبدو مثل هذه الأمثلة في اللاهوت السياسي مقبولًا لدى بيترسون، كونها غير معنية بالتوحيد المسيحي للثالوث المقدس. وبالاستناد إلى لاهوت أرسطو السياسي، فهو حتى يقر وبصراحة أن «الصوغ النهائي لوحدة صورة العالم الميتافيزيقية دومًا ما تكون محددة مسبقًا ومرتبطة مع القرار عن احتمالات الوحدة السياسية» (ص 19). وفي التعليق على هذه النقطة، يُطرح السؤال «إذا ما كان أرسطو من خلال صوغه للمثال الأعلى الملكي داخل النظام الميتافيزيقي قد اتخذ قرارًا مسبقًا بطبع الملكية الهيلينية بطابع الإسكندر الكبير (الحاشية 14، ص 104). وهذا يتلاءم مع أطروحتي الخاصة في **اللاهوت السياسي** عام 1922 ومع **السوسيولوجيا الخاصة بمفهوم السيادة** التي تم تصميمها هنالك (ص 60، الطبعة الثانية، 1934)، حيث أستشهد بجملة لـ إدوارد كيرد (Edward Caird)[10] (من كتابه عن «أوغست كونت») والتي بموجبها تكون «الميتافيزيقا هي التعبير الأكثر كثافة ووضوحًا للعصر». لا يشير حكم الأطروحة النهائي بوضوح إلى مثل هذه الحالات من اللاهوت السياسي أو الميتافيزيقا غير - الثالوثية - التوحيدية.

3- تحديد المسألة والاستطلاع من الجانب السياسي: الحكم الملكي

من الجانب السياسي يبدو التحديد واضحًا: فموضوع البحث ومادة البراهين هما فحسب نظام الحكم الملكي من حيث هو سلطة وهيمنة لشخص واحد منفرد. وهذا التحديد يبدو بدهيًّا بسبب التركيز على التوحيد وهذا ينسجم مع صيغة: إله واحد - الملك واحد. الملك في الإمبراطورية الرومانية هو الإمبراطور والقيصر والأمير وأغسطس. والواحد الموجود على الجانب السياسي للاهوت السياسي هو بالتالي «مبدأ» (arche) بوصفه شخصًا واحدًا وليس «شخصًا معنويًا»، ولكن

= باور» على ذلك: «هذا يوافق المذهب الرواقي في تبسيط التسميات السماوية لأجل تمركز السلطة في يد القيصر. وقد اشتغل في أثينا عدد من الطغاة والحكّام المطلقين لقرون لأجل اعتبار الأولمب معبد الإله المركزي للهيلينية» Bruno Bauer, *Christus und Die Caesaren* ([n.p: n.pb], 1877), p. 283.

(10) E. Caird, *The Social Philosophy and Religion of Comte* (Glasgow: James Maclehose and Sons, 1885), pp. 90, 113-114.

على الأصح فرد بشري. وبمجرد أن يشترك شخص ثانٍ في اللعبة، كما هي الحال في قضية الإمارات المزدوجة للأباطرة الرومان (ص 47)، تفقد الصيغة حجتها. ولا يحدث إمكان الثالوث على الجانب السياسي. من المستحيل نقل مفهوم النظام الملكي إلى عقيدة الثالوث في حين يتمتع كلٌ من المبدأ (arche) والسلطة (potestas) بـ «معنى خاص به» («الملكية الإلهية»، ص 557).

مع ذلك، تبرز في النقاش أيضًا وحدات سياسية ذات قدرة على التصرف، وتتألف من كثر من الناس أو المجموعات. فالوثنيون بشكل خاص هم شعوب يُفَكَّر فيها دائمًا بوصفها وحدةً سياسية في صيغة الجمع. يتوافق الشِرك في العالم الوثني مع التعددية السياسية للشعوب بمعنى تعددية الوحدات السياسية (وليس فحسب مجموعات اجتماعية). ويُعدّ العالم الوثني ككل تعددية سياسية مؤلفة من أمم مختلفة، والتي تتحول إلى كون سياسي فحسب من خلال الرب الواحد لهذا العالم. «شعب الله»، الشعب اليهودي، هو أيضًا وحدة سياسية، وكذلك هي الإكليزيا (Ecclesia)، الكنيسة المسيحية، شعب الله الجديد. فمفهوم النظام الملكي في الديانة اليهودية الإسكندرية في النهاية، «مفهوم سياسي - لاهوتي صُمّم لتبرير التفوق الديني للشعب اليهودي» (ص 63). لا يتحدث المؤرخ اليهودي فلافيوس جوزيفوس (Flavius Josephus) عن «الملكية الإلهية». المسيحيون الذين حلوا محل اليهود كـ «شعب الله الجديد»، تبنوا هذه الفكرة السياسية للوحدة في كنيستهم الخاصة بهم وتقدموا بها إلى الأمام. في البداية كان استخدامهم مفهوم النظام الملكي، وفقًا لما ذكره بيترسون، مجرد دعاية يهودية أو يهودية - مسيحية؛ لأن الدعاية بالنسبة إلى المسيحيين، كما يفسّر، هي نتيجة «ارتباط المدارس المسيحية الوثيق بتلك اليهودية». في أدب الدعاية المسيحية، كما هي الحال في اليهودية، تم استخدام المفهوم اللاهوتي السياسي في النظام الملكي لتبرير سموّ شعب الله المتلاقي في كنيسة المسيح متشامخًا فوق المعتقد الشِركي للشعوب (الوثنية) (ص 37).

عند هذه النقطة، يصبح من الواضح أن المفهوم المركزي والمنهجي الصحيح للمشكلة السياسية - اللاهوتية التي يناقشها بيترسون لا يمكن أن يوجَّه باتجاه

النظام الملكي، ولكن ينبغي أن يكون موجهًا نحو «الوحدة السياسية» وحضورها أو تمثيلها. وقد وضع توماس هوبز المفهوم بشكل منهجي في كتابه **ليفياثان** (1651) بهذه الطريقة: يمكن أن يكون الأعلى، صاحب السيادة كائنًا بشريًّا واحدًا، لكن كذلك يمكن أن يكون تجمعًا أو غالبية من الناس قادرة على العمل[11]. وعندما لم تعد الصيغة هي: إله - واحد ملك - واحد، ولكن: إله واحد - شعب واحد، وعندما لم يعد توجه الجانب السياسي للاهوت السياسي باتجاه الملك المنفرد بل باتجاه الشعب، عندئذ نتحول إلى الديمقراطية. سرعان ما ينهار التلازم الظاهري بين التوحيد والملكية ولا يعود ساري المفعول. لم يغب هذا التنافر عن بيترسون الثاقب الذهن: «شعب واحد وإله واحد، وهو بالطبع حل يهودي» (ص 23). غير أن اليهودي الإسكندري فيلون لا يتحدث عن «الديمقراطية الإلهية»، وهو في هذا السياق عادةً ما يكون أول من يشير إلى النظام الملكي الإلهي (ص 22). ويضع وحدة العالم الميتافيزيقية مقابل كل مِن الشِرك الوثني، الأوليغاركية (حكم القلّة) والأوكلوقراطية (حكم الرعاع). من ناحية أخرى، فإن فيلون «كان صديقًا للمثل العليا الديمقراطية... لكن يتضح أنه، وبسبب معتقده اليهودي لم يكن يُسمح له بأن يتحدث عن ديمقراطية إلهية ميتافيزيقية في هذا السياق» (ص 29). ووفقًا للاهوت المسيحي ومنذ ظهور المسيح، لم يعد لليهود ملك ولا أنبياء.

تصبح مسألة اللاهوت السياسي للنظام الملكي أكثر تعقيدًا من خلال حقيقة أن أوريغينس (Origenes) واللاهوتيين الإسكندريين وكذلك القديس أثاناسيوس لا يستخدمون كلمة: النظام الملكي؛ إنهم يتحدثون عن الواحد الأحد (Monas) الإلهي بدلًا من ذلك. تتضمن كلمة مَلَكية (Mon-archie) التعبير الأرسطي (Mia-arche) أي المبدأ الواحد، بينما تحيل كلمة Monas (الواحِد) إلى وحدة العدد الفيثاغورية - الأفلاطونية. ويشيد بيترسون بـ «البابا ديونيسيوس» (ص 259-268) الذي «يمثل

(11) بالنسبة إلى هوبز كان الشعب الروماني يبدو كأنه «شخص واحد» بوجه الغرباء، في حين يظهر كـ «ملك» في عهد المسيح في فلسطين. تلك كانت السيادة التي لم يقاومها المسيح:

Hobbes, *Leviathan*, II, chap. 19

إذا قامت قوة سياسية، وكانت بحد ذاتها تمتلك دستورًا ديمقراطيًّا، واحتلت أراضي أجنبية، يصبح عندها الشعب في الأراضي المحتلة رعايا لملك، لأن الوحدة السياسية داخليًّا قد نُظمت ديمقراطيًّا، أما خارجيًّا فتبدو كشخص واحد.

البشارة المقدسة للملكية، ويتجاوز الثنائية الغنوصية ويرى في عقيدة الثالوث مبدأً واحدًا مؤلفًا من ثلاثة أشخاص، الذين لا يجوز فصلهم أو تقسيمهم، هم في الوقت نفسه وحدة وثالوث (ص 56-57). من الغريب حقًّا أن يستخدم أوسيبيوس وهو تلميذ أوريغينس المخلص، كلمة النظام المَلَكي. ولكن في حالته، فُسّر هذا بالآريوسية وموقف الهرطقة، ومن ثم باللاهوت السياسي لأنه يفتقر إلى المفهوم الأرثوذكسي للبابا ديونيسيوس عن الثالوث. لا نريد أن نتعمق أكثر في هذا، إذ إن المَلَكية على الجانب السياسي للمسألة عند بيترسون هي، أنموذجيًّا، الملك في مذهب التوحيد الهيليني، أي عبارة عن شخص واحد، «المبدأ الأخير الواحد ذو السلطة الواحدة مع الكائن الجبار للواحد الأخير المالك لتلك السلطة».

ينبغي على المرء ألا ينسى عند الإشارة إلى كلمة النظام المَلَكي بأن إمارة القيصر أغسطس كانت متمسكة بشرعيتها الجمهورية. كما أن استمرارية الازدواجية بين مجلس الشيوخ الروماني والشعب الروماني، بين أعضاء مجلس الشيوخ (Patres conscripti) والشعب (populous)، أي تجمّع المواطنين، بين السلطة (auctoritas) والقوة (potestas)، لا تزال مُعترَفًا بها على الرغم من التغييرات والكوارث كلها التي حصلت على مر القرون، حيث إن البابا الروماني غيلاسيوس (Gelasius) كان قادرًا على أن يبني على ذلك حتى في نهاية القرن الخامس (عام 494)، من أجل المطالبة لنفسه بالسلطة (auctoritas) كأسقف للكنيسة الرومانية وليُحيل الإمبراطور المسيحي على الإمبراطورية وعلى القوة (potestas)[12]. نطّلع على

(12) «في هذا التصور المسيحي لعالم تحكمه سيادة المسيح، وجدت الفكرة الرومانية القديمة للسلطة محتواها وإنجازاتها الجديدة. كل سلطة تنبع من الله، لأن السلطة المطلقة في الله هي أبدية لا حصر لها وهي محصورة بالإجمال. لكن هذه الازدواجية التي ما زالت تُحدد بوساطة وحدة المعنى المتسامي، هي ازدواجية واقعية. إنها ازدواجية كيانات العيش معًا، العيش معًا في الرحمة والإيمان - في مجتمع من القديسين - والعيش معًا داخل إطار الحكم الخلقي المسيحي للعالم، داخل العالم الذي يحكمه القيصر والكنيسة من جهة والإمبراطورية من جهة أخرى. كذلك استندت هذه الازدواجية إلى المخطط الروماني السياسي للمفاهيم، والذي تم تعريفه من طريق **السلطة والقوة**. كما وُضعت [الازدواجية] في الجو المتعالي للإدراك المسيحي وشُغلت بمحتوى جديد». ج. فيويو (J. Fueyo) في مساهمته: J. Fueyo, «Die Idee der auctoritas: Genesis und Entwicklung,» in: Hans Barion [et al.] (eds.), *Epirrhosis* (Berlin: Duncker and Humblot, 1968), pp. 226-227.

ويذكرنا فيويو كذلك بكتاب تيرينتيوس فرّو Terentius Varro, *Theologia Politica* ([n.p: n.pb, n.d]), p. 223.

الصراع الألفي بين الكهنوت (Sacredotium) المسيحي والإمبراطورية (Imperium) المسيحية في حاشية سفلية ليس أكثر، وهو بيت شعر مأخوذ من **الإلياذة** (2،204): واحد فحسب ينبغي أن يكون الملك «وأنه كذلك يقوم بدور في الصراع ما بين الإمبراطور والبابا في القرون الوسطى». وأن دانتي يستشهد به في **المونارك**يا 1،10 (حاشية 63، ص 120)[13]. هذا هو ما نسمعه كله عن الألفية المسيحية - اللاهوتية في القرون الوسطى. لم يُذكر النظام الملكي - البرلماني الحديث، ربما لأنه لم يشرَّع من حيث الملكية المطلقة، ولكن من حيث الديمقراطية الانتخابية، وفقًا لإرادة الشعب وليس عبر النعمة الإلهية. لقد سبق وذكرنا في (الفصل الثاني، الجزء الثاني) المثل الأكثر لفتًا للاهوت السياسي الجديد بالنسبة إلى اللاهوتيين وغير اللاهوتيين على حدٍّ سواء. وهذه هي «الشرعية الكاريزمية» لدى ماكس فيبر، التي ستكون بالنسبة إلى بيترسون مجرد تشويه، وحالة من اللاهوت الاجتماعي المُعلمَن، وغير مهمة لاهوتيًا، ومع ذلك فهي تنتمي إلى الجانب السياسي من الظاهرة بكاملها وكان ينبغي أن تشغل مؤلف كتاب **إله واحد** ببساطة في الأقل بسبب التلازم بين الشرعية الكاريزمية والقيادة والتهليل. في أطروحة بيترسون (ص 52) يُحتسب القائد مع الملوك؛ وتتداخل الشرعية الكاريزمية والوراثية، حيث يظهر في النهاية أدولف هتلر وكورت آيزنَر (Kurt Eisner)[14] معًا مع

(13) في محاضرات بعنوان «Die Kirche aus Juden und Heiden,» Salzburg, 1933, p. 71,

يكتب في إحدى الحواشي بأنها «لاهوتيًا مبررة كليًا». في حال، على سبيل المثل، أدخل العمل الدرامي **لعبة المسيح الدجال** شخصية الكنيس والكنيسة في أيام المسيح الدجال. و**لعبة المسيح الدجال** هو عمل من الشعر السياسي الرفيع الذي كُتب في زمن «فريديريك بارباروسا» في حملته الصليبية، يُنظر الطبعة الجديدة التي جرى التعليق عليها بقلم غيرهارد غونتر: Gerhard Günther, *Der Antichrist: Der staufische Ludus de Antichristo*, Gottfried Hasenkamp (trans.) (Hamburg: Friedrich Wittig Verlag, 1969).

وفي محاضرة بعنوان Die Kirche (ميونيخ 1929)، أدلى بيترسون بأن «اليهود يؤخرون عودة الرب من خلال كفرهم. لكنهم بتأخيرهم عودة الرب يمنعون قدوم المملكة ويدعمون بالضرورة الوجود المستمر للكنيسة. وما يقوله بولس في «الرومان 11» لم يعد إيمانًا أخرويًا ملموسًا ولكن تعاليم الأشياء الأخيرة التي يمكن أن تحدث فحسب في كنيسة الوثنيين» يُنظر: E. Peterson, *Traktate*, ([n.p: n.pb, n.d]), p. 413.

(14) كورت آيزنَر (1867-1919): سياسي، صحافي وكاتب اشتراكي ألماني. قاد ثورة 1918 في بافاريا وانتُخب رئيسًا لـ«دولة بافاريا الحرة». اغتيل على يد يميني متطرف. (المُراجع)

الإمبراطور فرانتس يوزف[15] (Franz Joseph) وفيلهلم الثاني[16] (Wilhelm II) تحت الفئة نفسها اللاهوتية السياسية «للملوك». هنا ينتج الأسلوب اللاهوتي الصارم حيادية أسوأ حتى من علمية ماكس فيبر اللاقِيَميَّة.

ينشأ التضييق من تقييد المصادر على «النظام الملكي» الذي هو أساس الوحدة البنيوية الهيلينية للنظام الملكي الإلهي؛ ولكن هذا التضييق يؤثر جوهريًا أكثر بكثير مما يمكن أن يظهر من النظرة الأولى. فهو لا يستبعد المصادر والمواد الهائلة المتعلقة بـ«الديمقراطية» فحسب؛ بل إن جميع مسائل «الثورة» و«المقاومة» تم تجاهلها أيضًا. يُنظر إلى وحدة الملك باعتبارها عملية إنتاج، تمثيل وحفاظ على النظام القائم وكوحدة للسلام. أن يكون هناك على الجانب السياسي من اللاهوت السياسي شيء يشبه الشغب، يصبح واضحًا للحظات في بعض المواضع التي تذكّر بتمرد العمالقة والجبابرة ضد الإله زيوس (ص 30-31، 114-144). لكن، يبدو أن هذا فارغ من المعنى بالنسبة إلى لاهوتي مسيحي ثالوثي العقيدة، لأنه من الأساطير الوثنية، على الرغم من أنه كانت هناك تنظيرات مسيحية - لاهوتية حول التمرد عند الملائكة كذلك، وحول علاقتها مع تجسد الشخص الثاني من الثالوث. لربما يرفض المرء اليوم هذا لكونه غنوصية ثالوثية شرقية. إن الحجة الحاسمة للثالوث التي يقدمها القديس غريغوريوس نازيانزوس - أنه لم يعد ممكنًا تخيل أي ركود (stasis) فيه - هي بالنسبة إلى اللاهوت السياسي المفهوم بشكل صحيح بعيدة من كونها مُلغية كما يدعي بيترسون (يُنظر الهامش 4 في الخاتمة، عن الركود - stasis، ص 163).

في غضون ذلك - ومنذ عام 1935 - كان لكلٍّ من المُركّبين المستبعدين، الديمقراطية والثورة، انتقام جذري. لا ترى المناقشة المكثفة اليوم، من اللاهوتيين الكاثوليك والبروتستانت على حد سواء، حول «الثورة المسيحية» نفسها متضررة من حكم بيترسون بأي طريقة؛ فالقفزة التي يتجاهل من خلالها ألفًا وخمسمئة عام

(15) فرانتس يوزف (1830-1916): إمبراطور النمسا من عام 1848 حتى وفاته. كان إعلانه الحرب على صربيا في عام 1914 الشرارة التي أشعلت الحرب العالمية الأولى. (المُراجع)

(16) فيلهلم الثاني (1859-1941): آخر ملوك بروسيا وقياصرة الألمان. حكم بين عامي 1888 و1918. (المُراجع)

من العمل حول «الجانب السياسي - التاريخي» من أجل التوصل إلى استنتاجه، هي عشوائية ومباغتة. دعنا نمتحن الآن محتوى الأطروحة النهائية ومدى حسمها من الناحية الأخرى، الناحية اللاهوتية، إلى الحد المسموح به لنا كوننا غير لاهوتيين. ولنترك جانبًا في ما يأتي تمامًا المشكلة اللاهوتية لـ «التشابه في الكائن» (Analogia Entis)، فضلًا عن تلك المتعلقة بـ «التشابه في المعتقد» (Analogia Fedei)، والذي للمناسبة قد تم تجاهله أيضًا من جانب بيترسون، وسوف نركز فحسب على المادة وطرح الأسئلة في أطروحته عام 1935.

4- تحديد المسألة والاستطلاع من الجانب اللاهوتي: التوحيد

هناك ثلاث ديانات توحيدية على الجانب اللاهوتي لهذا الموضوع المكون من شقين. ولكن تلك الديانات ليست ديانات من حاملي الخواتم الثلاث في حكاية ليسنغ (Lessing) الرمزية الشهيرة: اليهود، المسيحيون والمسلمون. يشكل توحيد نُسَخ الخواتم الثلاث بالنسبة إلى بيترسون نوعًا رابعًا خاصًّا من الخواتم، إنه التوحيد المستنير للقرن الثامن عشر، والذي يلحظه فحسب بنظرة جانبية مليئة بالازدراء (في الملاحظات الأولية). لكن الديانتين المقصودتين ليستا الديانتين اللتين تكلم عنهما إعلان المجمع الفاتيكاني الثاني في 28 تشرين الأول/ أكتوبر عام 1965 (حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية)، أي الإسلام واليهودية. لقد تم تجاهل الإسلام تمامًا، وهو الذي يتميز بأهمية سياسية هائلة، ومدلولات لاهوتية لا تقبل الجدال، وعلى الرغم من أن الله في الإسلام يستحق هذا الاسم أكثر من «الواحد» لدى أرسطو أو الميتافيزيقا الهيلينية.

إن «التوحيد باعتباره مشكلة سياسية» لا يعني بالنسبة إلى بيترسون أكثر من كونه تعديلًا هيلينيًّا للإيمان اليهودي بالله. والديانات التوحيدية الثلاث التي تم بحثها في ما يتعلق بلاهوتيتها السياسية هي اليهودية، الوثنية وفي موقع متوسط بين جبهتين - مسيحية الإله الواحد - المثلث. ومسألة قابلية المقارنة بين التوحيد الثالوثي المسيحي مع ديانات أخرى (يُقارن الاقتباس المأخوذ من مقالة إ. و. بيوكنفيورد (E. W. Bökenförd) حول نشوء الدولة كونها عملية للعلمنة. أعلاه الفصل الثاني - 1) قد أثيرت مجددًا بشكل أكثر حدّة. أخفقت جميع المحاولات

لجعل وحدة الآب والابن والروح القدس مفهومة من جهة غيرها من المعتقدات التوحيدية. كما قامت محاولة لاهوتية غير ناجحة سُميت مذهب ملكانية الواحد (Monarchianismus)، لم تؤخذ على محمل الجد، بل والتي تبعًا لبيترسون، وفي تعقيبه على هارناك (Harnack) (ص 123، الملاحظة 75)، قد تم التندر عليها، اعتبر مذهب ملكانية الواحد بدعة في أشكاله كلها - الهوية الدينامية أو الشكلية بين الآب والابن، تبني الابن بوساطة الآب، وغيرها من التركيبات. في مقالة بيترسون يظهر السؤال المقلق، إذا ما كان صوابًا «أن نرى التوحيد في الإيمان المسيحي فحسب؟» (كذا بحسب أوروسيوس (Orosius) ص 94). للمناسبة، فإنه استخدم عقيدة ثالوث الإله الواحد من دون تردد، كي يعلن استحالة أي لاهوت سياسي.

يبقى دائمًا الاستخدام الخاطئ ممكنًا، ولكن داخل المسيحية سيكون شيئًا مختلفًا عما هو في غيرها من الديانات التوحيدية، إنما غير مؤمنة بالثالوث الأقدس. تلك التي يتم الاعتراف، بصراحة، بإمكان اللاهوت السياسي فيها. ليس من الواضح إلى أي مدى يمكن أن يكون للديانات غير المسيحية لاهوت حقيقي على الإطلاق؛ فالعهد القديم اليهودي لديه تنبّؤات، لكن ليس لاهوتًا؛ وبين الوثنيين توجد هناك فحسب ميتافيزيقا فلسفية أو ما يمكن أن يسمى لاهوتًا «طبيعيًا»؛ ربما اعترف بيترسون بوجود لاهوت لدى الديانات غير المؤمنة بالثالوث الأقدس وذلك بطريقة مرتجلة وافتراضيًا فحسب، بمعنى أن يطور الدين غير الثالوثي - إذا كان من الممكن أن يكون لديه أي علم لاهوت على الإطلاق - لاهوتًا سياسيًا من تلقاء نفسه. أبعد من كل السياسات، فإن المناعة المطلقة، الحصانة والحماية للجانب السياسي يتم إنكارها على الأديان غير المسيحية، أي الأديان التوحيدية التي لا تؤمن بالثالوث. والحكم الصادر ضد توحيد عصر التنوير مختصر ويقيني؛ والحكم ضد التوحيد اليهودي - المسيحي قاطع أيضًا: لن توافق الشعوب المختلفة أبدًا على «قانون» واحد، «وبالتالي فإن تأثير التوحيد اليهودي - المسيحي على الحياة السياسية في الأساس لا يمكن إلا أن يكون مدمرًا» (ص 63).

حتى إن اللاهوت غير المسيحي، كما يبدو، هو التربة الحقيقية أو الحضانة، إذا جاز التعبير، للظاهرة الإشكالية التي يسميها المرء «اللاهوت السياسي». كلما وجد بيترسون أي شيء من هذا القبيل لدى الكتّاب المسيحيين في القرون الأولى، كان ينسبها إلى التأثيرات اليهودية والوثنية. على اليهود والوثنيين، أن يعيشوا مع حقيقة أن تُعتبر تكهناتهم عن «الملكية الإلهية» لاهوتًا سياسيًّا، ولكن مع ذلك أن يُعترف لهم بأنه لاهوت. كان لدى مسيحيي القرون المسيحية الأولى شيء يشبه اللاهوت السياسي، لكنه لم يكن لاهوتًا مسيحيًّا على وجه التحديد. هذا على الرغم من حقيقة أن الإعلان عن «مَلَكية الله» كانت «عنصرًا أساسيًا في مسار التعاليم المسيحية للمعمودية» (ص 35، 117). نحن نعرف هذا من التعاليم المسيحية لـ كيريليوس الأورشليمي؛ ولكن يبدو أن هذه هي الحال فحسب لأن المعلمين المسيحيين القدامى والمدافعين كانوا لا يزالون متقوقعين في تقاليد التعاليم اليهودية، لذلك هم معذورون. عندما يقوم وثني مثل سيلسوس (Celsus) أو فيلسوف مثل بورفريوس (Porphyrius) بعمل لاهوتي سياسي، يكون ذلك - من منظورهم الخاص بهم للتوحيد غير الثالوثي - من حقهم تمامًا. هناك أيضًا، كما أوضح «بيترسون» في كتابه **إله واحد** (ص 254) وثنيون، ممن يتحدثون بأسلوب توفيقي عن «مثالثة» الرب «الواحد»؛ لكنهم لم يعودوا يظهرون في أطروحة بيترسون في عام 1935. وحتى نوع التوحيد لديهم - لكونهم وثنيين فحسب - لم يكن قطعًا ليصل إلى إنهاء اللاهوت السياسي، في حين أن محاولة مسيحية عبر عقيدة الثالوث كانت ستصل إلى ذلك تلقائيًا.

في تركيزنا على الموضوع الذي يعالجه بيترسون ليس هناك من اعتراض نقدي، فضلًا عن اللوم. على العكس من ذلك، ينبغي تأكيد أن ذلك يؤدي إلى تحديد واضح، وبالتالي إلى سؤال واضح. على الرغم من أن علينا، في الوقت ذاته، أن نتذكر أن استنتاج بيترسون لا يسمح بأي بيان عام سليم عن اللاهوت السياسي ككل. لقد تم التأكيد بوضوح على اقتصار البحث على التوحيد الميتافيزيقي في أشكال الديانات الثلاث المذكورة آنفًا، وذلك في مقدمة مقالة بيترسون، كمناشدة احتفالية للقديس أوغسطين، وفي صوغ النتيجة في نهاية المقالة (ص 97-100) أُعلن ذلك رسميًا كونه أطروحة.

ليس في نيتنا أن نعارض المثقف الخبير في القرون الأولى للمسيحية، ولا أن نحاول انتقاده. إننا نرغب فحسب في الإحاطة بمدى تأثير أطروحته النهائية حول إبطال كل لاهوت سياسي. لسوء الحظ، ليس هناك من إعادة صوغ إيجابي خاص للمصطلح المركزي المسيطر على مجمل عرضه: اللاهوت السياسي. يجد بيترسون أمثلة عن اللاهوت السياسي ليس لدى أوسيبيوس القيصري فحسب، ولكن أيضًا لدى لاهوتيين وقديسين عظماء في الكنيسة المسيحية، وعند آباء الكنيسة ومعلميها الكنسيين مثل القديس أمبروسيوس (Ambrosius) والقديس هيرونيموس (Hyronimus). إنه يبرر اللاهوت المسيحي المبكر كونه غير مستقل بشكل كامل عن التقاليد اليهودية حتى ذلك الحين، كما هي الحال في تعاليم كيريليوس الأورشليمي المذكورة آنفًا. ومع أوريغينس، تصبح الإرهاصات والمقاربات الأولى «في الواقع أفكارًا لاهوتية - سياسية» واضحة. كما يفسر بيترسون هذا على أنه نتيجة للارتباط الجدالي مع اللاهوت السياسي لدى سيلسوس (Celsus) الروماني الوثني؛ لقد أجبر الوثنيُّ المسيحيَّ، يمكن المرء أن يقول، جداليًّا من الجانب الوثني (ص 67-71). وكان تلميذ أوريغينس - أوسيبيوس القيصري - أول من «قام بتطوير مقاربات أوريغينس في الاتجاهات كلها» (ص 71-81). وكان لهذا «أثر تاريخي هائل» امتد حتى على أمبروسيوس، هيرونيموس وأورسيوس (ص 82-96).

5- أوسيبيوس بوصفه أنموذجًا أوليًّا للاهوت السياسي

يعتبر أوسيبيوس شخصية مثيرة للجدال في التاريخ الكنسي نفسه، الذي أطلق عليه لقب «الأب في المسيح». في «المجتمع اليتيم الأب» المعاصر تلقي هذه الاستعارة عن الأب ما يكفي من الشكوك حوله؛ بحيث إن حامل هذا اللقب يقع تحت شبهة التسلط، والأب هو أيضًا اسم الشخص الأول في الثالوث الإلهي. كان أوسيبيوس صديقًا لقسطنطين العظيم، وكان مشاركًا بعمق في النزاعات اللاهوتية والسياسية لمجمع «نيقية». كما كان صديقًا شخصيًّا لآريوس، وهكذا فإنه لم يتخلص أبدًا من رائحة الهرطقة الآريوسية. نحن لن ندافع عنه ولن نحاول بأي شكل إنقاذ سمعته. ولسنا أيضًا بصدد توجيه اتهام ضده. نحن نود فحسب أن نعرف ماذا يفهم إريك بيترسون حقًّا تحت عنوان اللاهوت السياسي الذي

أعلنت أطروحته النهائية إبطاله لاهوتيًّا، والذي يتضمن حكمًا سلبيًّا على أنموذجه أوسيبيوس سيبقى في ما يبدو على حاله إلى نهاية الزمان.

أما الاتهامات التي يُتّهم بها الأسقف المسيحي أوسيبيوس القيصري، فهي تتعلق بالجانب الخلقي من شخصيته، ولاهوتيًا - عقائديًا بأرثوذكسيته. يصل الاتهام الخلقي ضد شخصيته إلى التشهير الكامل بصورته مسيحيًا وإنسانًا ومؤرخًا. ويُستخدم إعجابه بقسطنطين العظيم لكي يصوره بابويًا - قيصريًا، وبيزنطيًا بالمعنى الأسوأ للكلمة، ومتملقًا الأمراء، أو، كما هي الحال في العبارة المذكورة سابقًا لعالم اللاهوت أوفربك (Overbeck) من بازل، «المصفف اللاهوتي الملكي لباروكة شعر جلالته». وينكر عليه ياكوب بوركهارت (Jacob Burckhadt) بطريرك العلوم الإنسانية في «بازل» حتى نزاهته التاريخية. ويستحق المقطع التالي من كتاب بوركهارت **عصر قسطنطين العظيم** (1853، الطبعة الثانية في عام 1880) أن يُستشهد به بحذافيره:

> لم يكن أوسيبيوس مجرد متعصب مثلًا؛ لقد كان مدركًا تمامًا روح قسطنطين الفاسقة، ورغبته الباردة والرهيبة في السيطرة، وقد عرف من دون أدنى شك الأسباب الحقيقية وراء الحرب؛ لكنه يُعتبر أول مؤرخ منافق بامتياز في العصور القديمة. تكتيكاته التي كانت ناجحة بشكل رائع في ذلك الوقت وطوال القرون الوسطى، تقوم على كونه جعل، وبأي ثمن كان، من أول مدافع كبير عن الكنيسة أنموذجًا مثاليًا لأمراء المستقبل. لذلك، افتقدنا صورة ذلك العبقري الإنساني العظيم الذي كان جاهلًا بالاعتبارات الخلقية في السياسة، والذي نظر إلى مسألة الدين من ناحية فائدتها السياسية فحسب.

كبيرة هي سلطة ياكوب بوركهارت، وكما سنرى لاحقًا، فإنها ستصبح في النهاية حاسمة حتى بالنسبة إلى بيترسون. لقد أيد أخيرًا عالم طبيعيات أنثروبولوجيًا، فيلسوفًا وعالم اجتماع ومفكرًا مثقفًا يحظى باحترام كبير هو أرنولد غيلِن (Arnold Gehlen) ومن دون قيد أو شرط، هذا الحكم على الأسقف أوسيبيوس (**الأخلاق وما فوق الأخلاق: علم أخلاق تعددي**، 1969، ص 35). مع ذلك، لا يزال هناك اليوم مدافعون عن هذا الرجل الذي كان قد شُهّر به كثيرًا، ومن المثير للاهتمام أنهم يأتون حتى من جهة تنتقد بحدة البابوية القيصرية. ففي الفصل الأخير الذي

يتناول قسطنطين وأوسيبيوس من كتاب أ. ت. إيرهارت (A. T. Ehrhardt) بعنوان **الميتافيزيقيا السياسية** (المجلد الثاني: الثورة المسيحية 1959) يقوم المؤلف بمحاولة جميلة ومثيرة للإعجاب من أجل إنقاذ سمعة الأسقف المسيحي. هذا ما يوضح فورًا ومن غير لبس، ما يعني ذلك بالنسبة إلى مشكلة اللاهوت السياسي عندما يتطابق الأنموذج الأصلي للاهوت السياسي كليًا مع الأنموذج الأصلي البيزنطي العديم المبادئ.

من منظور لاهوتي عقائدي، اتُّهم الأسقف أوسيبيوس بأنه جمع بين عقيدة الثالوث وهرطقة آريوس بطريقة ملتبسة. أوسيبيوس شدد في مواجهة الآريوسيين، أن اللوغوس كابن للآب من الطبيعة نفسها؛ لكنه في الوقت نفسه شدد على الفرق بين الابن (المولود من الآب) في مقابل الخلق (الذي أنتجه الآب من لا شيء، أي إنه صنعه) وبالتالي أكد الفرق ما بين «أنجب» (Genitum) و«صنع» (Factum). أراد أن يتجنب التحديد الهرطقي للهوية الملكانية للآب والابن، وهو بهذا قد ذهب خطوة أبعد في تأكيد اللاهوية للآب والابن وتبعية الابن للآب. لِنَدَع الاتهامات اللاهوتية التي وُجّهت ضده، ترتاح جانبًا. فبيترسون لا يأتي على ذكر هذا في أطروحته عن التوحيد السياسي في عام 1935. مع أنه يعترف بالمدى الاستثنائي لهذه المشكلة؛ حتى إنه يثير مسألة ما إذا كان التوحيد المسيحي وعقيدته الثالوثية قابلَين للمقارنة على الإطلاق مع التوحيد اليهودي أو الهيليني الوثني (يُقارن الفصل الثاني الفقرة 4، ص 122-125). حجر المحك هنا هو عقيدة الملكية الإلهية التي هي حجر العثرة على حد سواء لكلٍّ من بيترسون وأرنولد إيرهارت. «انتشرت آنئذٍ رائحة الملكانية الآسنة في الكنيسة كلها». ومثل هذا الصوغ من جانب إيرهارت في كتابه II، (ص 285) يشير إلى الطبيعة الثاقبة للاستياء السياسي المؤثر في كلا الجانبين، في ما بين اللاهوتيين وكذلك بين السياسيين. «يفهم إيرهارت أساسًا الميتافيزيقا كلاهوت، والسياسة بالتالي كظاهرة دينية في جوهرها» (مقدمة فرانز فياكَر (Franz Wieaker) للمجلد الثالث، 1969 ص 9). يريد بيترسون أن يبقي على الفصل المطلق بين المجالين، ولكن حين يتعلق الأمر بعقيدة الثالوث، فإن الفصل لن يكون ممكنًا إلا بصورة تجريدية، نظرًا إلى أن الشخص الثاني في «الألوهية» يمثل الوحدة المثالية لكلتا الطبيعتين الإنسانية

والإلهية، ولأن مريم الأم الإنسانة قد أنجبت الطفل الإلهي في مكان معين وفي تاريخ محدد. يستخدم أوسيبيوس (خلافًا لمعلمه أوريغينس) تعبير «الملكية الإلهية». ولكن آباء لا غبار عليهم للكنيسة قد فعلوا ذلك أيضًا. انطلاقًا من عيوبه اللاهوتية العقائدية، ليس أوسيبيوس حقيقةً أنموذجًا مقنعًا للاهوت السياسي. لذا، حوّل بيترسون تركيزه إلى موطن ضعف عقائدي ثانٍ: وهو أفكار أوسيبيوس الأخروية واللاهوتية الخلاصية، ولا سيما تحديد مواقع قسطنطين والإمبراطورية الرومانية في تعاليمه الخاصة حول المظهر التاريخي للمخلص ووحدة العالم في نهاية الزمان.

هذا يعني: بيترسون يعزل أنموذجه الخاص بأوسيبيوس من الواقعية التاريخية لمجمع نيقية ويجرد أوسيبيوس بالتالي، من الأدلة الكنسية التي ستكون ضرورية للحصول على مثال مُقنِع. كان مجمع نيقية المسرح الحقيقي للأسقف أوسيبيوس، إذ كان معنيًا بعقيدة الثالوث ولا سيما عقيدة العلاقة بين الآب الإلهي والابن الإلهي. لم يكن هذا نزاعًا حول الأسئلة العقائدية للإيمان الأخروي. في ذلك الوقت، كان مثل تلك الأسئلة أقل إلحاحًا في الكنائس الشرقية مما كان عليه في الغربية. لكن ارتباكات وتجاوزات منيعة على الفهم لحماسة لاهوتية - عقائدية مع مؤامرات بلاط الإمبراطور وتمرّدات الرهبان والجماهير الشعبية المغرر بها، أفعال وردات أفعال من جميع الأنواع. ذلك كله يجعل من مجمع نيقية حالة اختبار لإثبات عدم إمكان الفصل النظيف بين الدوافع والأهداف الدينية وتلك السياسية في حقيقتها التاريخية، لا يمكن الفصل بينهما بوصفهما مجالين محددين من حيث المحتوى. انخرط عدد لا يحصى من آباء الكنيسة والمعلمين الكنسيين والشهداء والقديسين على مر العصور بحماسة في النضالات السياسية لزمنهم انطلاقًا من معتقداتهم المسيحية. وحتى التوغّل في الصحراء أو تسلق أعمدة سمعان يمكن أن تصبح تظاهرة سياسية. وانطلاقًا من الجانب الدنيوي، يتجلى الوجود الكلي المحتمل للشأن السياسي دائمًا في أشكال جديدة، ومن الناحية الروحية يتجلى الوجود الكلي للشأن اللاهوتي دائمًا في أشكال جديدة أيضًا.

عندما يتم تقديم أسقف مشتبه بهرطقته من القرن الرابع في القرن العشرين كأنموذج أولي للاهوت السياسي، يبدو أن هناك ربطًا مفاهيميًا بين السياسة والهرطقة، إذ يظهر المهرطق تمامًا كأنه اللاهوتي السياسي، في حين أن الأرثوذكسي يظهر كأنه اللاهوتي الصافي، غير السياسي. إذًا، متى يصبح في وضع كهذا اللاهوت السياسي (كما يضعه بيترسون في استنتاجه) «إساءة استعمال للرسالة المسيحية بغية تبرير وضع سياسي؟» عندما، فحسب، يصبح الانحراف الهرطقي عن عقيدة الثالوث مقصودًا، ويسعى المرء إلى تنفيذه؟ وإذا كانت هذه هي الحال، فإن «عقلًا هرطقيًا ممتلكًا العقيدة» (Animus Dogmatizandi) سوف يعتبر منتميًا إلى جوهر اللاهوت السياسي. كان من الأفضل لو أن بيترسون وضع أنموذجه السلبي لأوسيبيوس إلى جانب أنموذج آخر إيجابي للاهوت ثالوثي غير سياسي، مأخوذ من السياق التاريخي لزمن قسطنطين وأوسيبيوس ومؤمن لا غبار عليه بعقيدة الثالوث بوصفها أنموذجًا مضادًا واضحًا بدهيًا للاهوت الصافي، غير السياسي. أما الشخص الذي يتبادر فورًا إلى الذهن فهو الناقد الكبير لأوسيبيوس القديس أثاناسيوس (St. Athanasius) الذي أصبح رمزًا للأرثوذكسية الثالوثية، والذي كان اسمه لا يزال يعتبر مفيدًا في القرن التاسع عشر (1838) من خلال ناشر سياسي كبير مثل يوزِف غوريس (Joseph Görres) الذي خدم بوصفه شعارًا نضاليًا في نزاع الكنيسة مع الدولة البروسية. وكان أثاناسيوس يُعتبَر اللاهوتي الأرثوذكسي المُنزّه المتعمق في تعاليم عقيدة الثالوث المسيحي. ومع ذلك، وعلى الرغم من معتقده الأرثوذكسي التقليدي، لم يكن هذا الرجل المثير للجدال مثلًا مضادًا مقنعًا للاهوت غير السياسي، وخصوصًا عندما كان يُصوّر أوسيبيوس، وهو المعني دومًا بالسلام، بأنه اللاهوتي السياسي. وإلا فإن انطباعًا يمكن أن ينشأ، أن مؤامرات البلاط وتظاهرات الأرثوذكس في الشوارع، بالنسبة إلى بيترسون، هي لاهوت محض، وأن الأفعال نفسها إذا ما قام بها الهراطقة تكون بحكم السياسية الصافية. كمثل مضاد لأوسيبيوس ينبغي، من باب أولى، النظر إلى الكبادوكيين الثلاثة الكبار: باسيليوس الكبير، غريغوريوس نازيانزوس وغريغوريوس النيسي. يظهر غريغوريوس نازيانزوس في كلٍّ من مقالة بيترسون في عام 1931 وأطروحته في عام 1935 باعتباره الشاهد الملك المقرر عقيدة

ثالوث أرثوذكسية لا غبار عليها. أما اليوم (في عام 1969)، ونحن نقف تحت تأثير المناقشة اللاهوتية الماركسية، لم يعد الكبادوكيون الثلاثة الكبار شهودًا ملائمين (testes idonei) لأنه من الممكن أن يُشتبه بتبعيتهم إلى أيديولوجيات معينة على الفور. كان ثلاثتهم من الرجال الأغنياء وملاكي الأراضي - وقد يقول المرء اليوم من الكولاك (المزارعين الأغنياء) - ولن يكون من الصعب على ناقد تدرب ماركسيًا أن «يفهم» عن تركيباتهم اللاهوتية كحالة جلية لأيديولوجية الطبقات وللبنية الفوقية لأحوالهم الاقتصادية والاجتماعية.

يبدو أن بيترسون لم يفكر في ذلك. هو الذي فضّل أن يبقى موجزًا، وفي عجلة منه في اختتام أطروحته متّبعًا اللاهوتيين اليونانيين الذين طوروا عقيدة الثالوث، قدم أوغسطين الأب العظيم للكنيسة اللاتينية، بوصفه اللاهوتي ذا التصور الأخروي للسلام، الذي كرس له بيترسون أطروحته، والذي هتف له هتافًا أشبه بالصلاة. بهذه الطريقة تصل الأطروحة إلى خواتيمها بأسلوب زاخر جدًّا، ولكن مفرط في التسرع كذلك، يموّه ويحجب المشكلة الحقيقية - التي تمكن مقاربتها فحسب من خلال المأسسة الدقيقة لقابلية تفريق المزيج بين الروحي والزمني، الدنيا والآخرة، اللاهوت والسياسة - من خلال التقليل من أهمية اعتبار أوسيبيوس أريوسيًا مشكوكًا بأمره بسبب عدم صوابية عقيدته الثالوثية، والتركيز على أنه، كأُخروي مزيف بسبب مبالغته في أهمية الخلاص التاريخي للإمبراطورية الرومانية، يمكن اعتباره أنموذجًا أوليًّا للاهوت السياسي غير المعقول.

ليس الدهر المسيحي كله مسيرة واحدة طويلة؛ ولكنه رجاء وحيد طويل، وفترة موقتة طويلة بين تزامنين، بين ظهور السيّد في زمن القيصر الروماني أغسطس وعودة السيد في آخر الزمان. وداخل هذه الفترة المرحلية الطويلة تبرز هناك فواصل دنيوية عدة جديدة باستمرار، أكبر أو أصغر، والتي هي «ما بين» الأزمان، لأنه حتى المسائل العقائدية المتنازع عليها إلى حد كبير في ما يتعلق بالإيمان الصحيح، كثيرًا ما تظل موضع شك على مدى الأجيال. إن التفسير المسيحي للإيمان بالأخرويات بالنسبة إلى الحوادث الجارية لا يمكن حظره ببساطة، وفي أوقات الكوارث تكتسب هذه التفسيرات القوة غير المتوقعة لطرح السؤال. يتضح

أن بيترسون كان على بيّنة من هذه الصعوبات الضمنية، لأن التوقع الفوري للقدوم الثاني، والذي يشل النشاط الدنيوي كله قد تمت إطالة أمده من خلال الكنيسة المسيحية، ويصبح بذلك الإيمان الأخروي «عقيدة الأشياء الأخيرة». في محاضرة تُسمى **الكنيسة** قُدمت في عام 1929، يقول بيترسون:

> الصحيح أنه، ومع ذلك كله يكون قد علق بالكنيسة شيء من الالتباس. إنها ليست شكلًا سياسيًا دينيًا محدد المعالم بوضوح، مثل المملكة المسيحانية لليهود. ولكنها أيضًا ليست كيانًا روحيًا بحتًا، حيث لا يُسمح بورود كلمات مثل سياسة وسلطة، والتي يفترض أنها يُفضَّل أن تقتصر على الخدمة. هذا الالتباس اللاحق بالكنيسة يمكن تفسيره بالتداخل ما بين الإمبراطورية والكنيسة، والسبب وراء هذا الالتباس - الذي طالما أثار فيلسوفًا خلقيًا كنيتشه على المفاهيم المسيحية كلها - هو عدم إيمان اليهود. (*Traktate*, pp. 423-424).

«التباس علق بالكنيسة» عبارة لها تبعات خطرة، وخصوصًا في السياق الذي يتعلق باللاهوت السياسي وقابلية الانفصال الدنيوي الداخلي بين مجالين: الروحي والزمني. على الفور يطرح السؤال نفسه: من ذا الذي قد يكون موضوعًا ملائمًا للاهوت السياسي داخل الكنيسة المسيحية، إذا كان ينبغي على هذا اللاهوت السياسي أن ينتهي لاهوتيًا؟

إذا ما لمح مسيحي تقي بوصفه شخصًا عاديًا إصبع الله في الحوادث السياسية الراهنة وأدرك كذلك سلطان العناية الإلهية، فإن هذا وفقًا لبيترسون، لا يكون لاهوتًا سياسيًا لأنه عديم الأهمية لاهوتيًا وعقائديًا. لكنه في الواقع لم يكن هناك أبدًا من شعب مسيحي لم يمارس «اللاهوت السياسي» بهذا المعنى، ولم يبارك أبطال المسيح والمدافعين عن كنيسته، ويبجلهم حتى كقديسين ويجد في انتصاراتهم الدنيوية أو هزائمهم شيئًا من العناية الإلهية، أي بشكل ما دلالة لاهوتية. فالكنيسة لا تتكون من اللاهوتيين فحسب.

> اللاهوت لا يعنى بنفسه بوصفه موضوع بحث فحسب، لكنه يعكس معتقدات معطاة مسبقًا، والتي لا يمكنه ابتداعها ببساطة. بالطريقة نفسها، فإن الكنيسة لا تقتصر على نفسها باعتبارها مجالًا محدد المعالم بوضوح للحياة الكنسية فحسب، لكنها تنسحب أيضًا بوجه عام على الحياة المسيحية الشاسعة، بما

في ذلك ما يسمى سُكّان هامش الكنيسة، والذين يرون الكنيسة من الداخل فحسب في المناسبات كالمعمودية وتثبيت العمادة والزواج والموت. حتى هذه الروابط، والتي يصرف النظر عنها من وجهة نظر الكنيسة بازدراء، تستمد علّتها من تحقيق البشارة المسيحية. يجب على الكنيسة ألا ترى انخراطها في هذا المجال بمنزلة دعوة إلى حركة تبشيرية، لكن الكنيسة هي تلك المؤسسة التي تمثل هذا الجانب من المسيحية. (من: كلاوس فون بورمان، **لهوتة العقل: اتجاهات جديدة في اللاهوت البروتستانتي؛** [إزالة الغموض]، دراسات عامة، المجلد 22، الكراسة 8، 1969، ص 768، في رد على ت. ريندتورف، **الكنيسة واللاهوت** 1966).

مارست الكنيسة الكاثوليكية، خصوصًا في هذا الصدد، بسخاء تسامح القادر (tolerari potest). لم تسمح لنفسها أبدًا بأن توعَظ من أعدائها حول مفهوم هذا التسامح وحدوده. انطلاقًا من تسلسل أفكار بيترسون، قد يفترض المرء أنه هو أيضًا يتقبل إرساء حرية معينة للعامة في اللاهوت السياسي، لأنه لا يهم حقًّا ما يتخيله غير اللاهوتيين. وإذا كان يعترف بأن لدى اليهود والوثنيين لاهوتًا سياسيًا، ينبغي عليه تاليًا أن يسمح للمسيحيين الأتقياء أن يكون لديهم لاهوت سياسي كذلك، حتى لو كان فحسب بالمعنى غير الملائم للكلمة، بما أنه من الطبيعي ألا يكون للشخص الكاثوليكي العادي أي طموح عقائدي، ونادرًا ما تكون لديه تلك الحماسة العنيدة للعقل الممتلك العقيدة (animus dogmatizandi). من خلال الحداثة، سطو العقل (animus) المتمرد في التاريخ الحديث للكنيسة المسيحية، كان هو الخطر؛ أنتجه في البداية الوُعّاظ البروتستانت في عصر الإصلاح الديني متزامنًا من خلال جاذبية إشهار الكلمة، والتي أصبحت علمانية ولاقِيَميّة في نهاية الأمر، وهي ما أصبحت عند ماكس فيبر في حدِ ذاتها «القوة الثورية للتاريخ» (**الاقتصاد والمجتمع**، ص 666).

في وضع سياسي - لاهوتي مختلف تمامًا عن الشخص الكاثوليكي العادي، يتصرف الأسقف أو أحد أعيان الكنيسة الكاثوليكية، الذي هو بحكم مهنته ومنصبه ناشط سياسي لمصلحة الكنيسة، من دون أن يصبح عقائديًا - لاهوتيًا. ومقارنة وضعه، في العالم المعاصر البعيد من اللاهوت والكنيسة، بوضع أحد المشاركين في مجمع نيقية لم تعد ممكنة. هذا «المزيج» المُستغلق من السياسة

والدين، من السياسي واللاهوتي له جذور أخرى في ما يختص بالحرية الدينية، فضلًا عن الحرية المضادة للدين، كما له آثار غير تلك التي كانت سائدة في زمن قسطنطين، لأن الإمبراطور القوي كان يكفل للأساقفة أماكن آمنة لعقد مجالسهم السلمية ويقوم بحمايتهم من شغب الجماهير المُلَهوَتة والمهيّجة من قبل الرهبان، وهو ما أثار إعجاب بيترسون («ما هو اللاهوت؟» في عام 1925). دعونا نحاول أن نوضح مظاهر أقل ثورية لمثل هذا اللاهوت السياسي أو السياسة اللاهوتية بوساطة مثل أكثر قربًا منا، ألا وهو معاهدة لاتيران (Lateran) التي وقعها الكرسي الرسولي مع مملكة إيطاليا - في السياق السياسي الخاص بموسوليني والنظام الفاشي - في الحادي عشر من شباط/ فبراير 1929 في روما.

في ذلك الوقت، كانت معاهدة لاتيران تلك بالنسبة إلى ملايين المسيحيين من الروم الكاثوليك الأتقياء، حدثًا له وقع العناية الإلهية. كتب البابا المستقبلي يوحنا الثالث والعشرون في 24 شباط/ فبراير 1929 من صوفيا إلى أخواته: «احمدنّ الرب! كل ما قامت به الماسونية التي هي الشيطان بعينه، على مدى السنوات الستين الماضية ضد الكنيسة والبابا في إيطاليا، قد تم تدميره». كان ذلك حتمًا البيان السياسي لمسيحي تقي وبابا مستقبلي؛ لم يكن المقصد لاهوتيًا بمعنى العقيدة والعصمة. وبالتالي، لا يمكن أن يندرج تحت حكم بيترسون. وهل يتبع ذلك أن أي شيء لا يطالب بأن يكون حقيقة عقائدية أو معصومة من الخطأ هو غير لاهوتي - سياسي؟ ماذا سيبقى عندئذٍ عمليًا من اللاهوت السياسي؟ في وقت مبكر من عام 1933، نشر الأسقف لودفيغ كاس (Ludwig Kaas) والذي كان في ذلك الوقت الزعيم السياسي للكاثوليكية الألمانية، كبير موظّفي البابوية وأستاذ القانون الكنسي، مقالة بعنوان: **طبيعة الاتفاقية مع إيطاليا الفاشية** في المجلد الثالث من **مجلة القانون العام الخارجي والقانون الدولي** (الذي حرره البروفيسور فيكتور برونز، برلين، بالتعاون مع كاس وآخرين). إنه يحتفل بموسوليني «كرجل دولة ذي نداء داخلي»، الذي كانت تقوده موهبة الفطنة (donum discretionis)، حيث إنه عبر موسوليني - وهو ماركسي سابق ومفكر حر - وقعت «تلك التصويبات في التاريخ» التي سيسميها المؤمن عناية إلهية، لكن الجميع سيعتبرها «منطقية». إن موهبة الفطنة التي منحت هنا لموسوليني هي موهبة التمييز الصحيح سياسيًا بين الصديق والعدو أكثر منها موهبة لاهوتية للتمييز بين الأرثوذكسي والهرطقي، التي

وفقًا لبيترسون تعطي الحق في عدم التسامح. هل كانت المقالة التي كتبها كاس «خيارًا سياسيًا» إلى جانب موسوليني والنظام الفاشي، حتى لو كان ذلك فحسب في الوقت الذي تستمر فيه؟[17]. من الواضح أنه لم يكن يُقصد بها ذلك المعنى العقائدي، ومن أجل ذلك، فهي لا تندرج تحت حكم بيترسون، إذ يتعين على المرء أن يكون أحد المشاركين في المجمع على الجانب الخطأ، كما هي حال الأسقف البائس أوسيبيوس القيصري، بغية أن يقترب أكثر من الحالة الأنموذجية.

لا يهتم الاتهام العقائدي اللاهوتي الحاسم الذي من خلاله يشكّل أوسيبيوس الأنموذج الأولي للاهوت السياسي المستحيل من الناحية المسيحية، كثيرًا بشأن عقيدة الثالوث بوصفها التعاليم اللاهوتية الخلاصية حول نهاية الزمان وحول السلام الحقيقي، والذي ليس ثمة إمبراطور أو إمبراطورية دنيوية، بل هي عودة المسيح فحسب التي يمكن أن تقدمه إلى العالم والبشرية. وقد ذهب أوسيبيوس بعيدًا كونه مادحًا قسطنطين ومبجّلًا الإمبراطورية الرومانية. لقد قارن قسطنطين بـالقيصر أغسطس الذي كان في عين الأسقف المسيحي، المنتصر على التعددية السياسية للأمم الوثنية، والمنتصر أيضًا في الحرب الأهلية، وصانع السلام وسيد العالم الواحد المتمتع بالسلام أخيرًا بعد إخماد الحروب الأهلية الفظيعة. أنجز قسطنطين في سردية أوسيبيوس ما كان قد بدأه أغسطس، إذ تمثل مَلَكية أغسطس «توقّف الدولة القومية» وهي «متصلة بظهور المسيح من لدن العناية الإلهية»؛ لكن انتصار المسيحية فحسب يكمل انتصار الوحدة على التعددية، وانتصار الإيمان الواحد الصادق بالله على الشِرك وخرافات - مدن الشعوب الوثنية. تمثل الإمبراطورية الرومانية السلام، وانتصار النظام على اضطرابات الحروب الأهلية: إله واحد - عالم واحد - إمبراطورية واحدة. يشكل هذا النوع من المَلَكية الإلهية بالنسبة إلى بيترسون الحالة الأنموذجية لإيمان مسيحي - لاهوتي - أخروي ولاهوت سياسي غير مسموح به، حتى لو كان هذا الإله الواحد هو المسيح، الإله - الإنسان في الثالوث المسيحي - إذ إن عودة المسيح وحدها في آخر الزمان هي التي ستجلب السلام الحقيقي والوحدة الحقيقية إلى العالم.

---

(17) tant que cela dure: بالفرنسية في الأصل. (المُراجع)

إذا كان أسقف مسيحي مثل أوسيبيوس، وهو الذي نجا من الاضطهاد المسيحي تحت حكم ديوكلتيانوس (Diocletianus) يشيد بكلمات حماسية بالإمبراطور الروماني قسطنطين الذي أنهى هذا الاضطهاد، فهذا أمر طبيعي وليس سببًا للإنهاءات اللاهوتية طالما أن الأسقف لا يخلط هذا القيصر بالله أو المسيح. هذا ما لم يفعله أوسيبيوس بالتأكيد. هو أيضًا لم يستطع أن يرى في القيصر مسيحًا دجّالًا. وسيكون من المثير للاهتمام أن نعرف المزيد عن موقف أوسيبيوس، وخصوصًا المزيد من المعلومات عن رأيه في الإمبراطورية الرومانية بصفتها الرادعة المسيح الدجال، «التي تردع» (Kat-Echon)[18] في رسالة بولس الثانية، إلى أهل تسالونيكي (الفصل 2:6). لكننا هنا نهتم بالضبط وحصرًا بالمحتوى الدقيق للأطروحة النهائية لدى بيترسون. نحن نعلم ما الذي كان يعتقده بيترسون، وهو الفيلولوجي ومفسّر النصوص المقدسة عن «الرادع»: إن عدم إيمان اليهود ورفضهم المستمر إلى وقتنا الحاضر أن يصبحوا مسيحيين، يعرقل نهاية الدهر المسيحي. (يُنظر الهامش 13 ص 120 من هذا الكتاب).

يظهر شخص القيصر أغسطس في تكهنات أوسيبيوس «ضروريًا، كما هو ذو مغزى للعالم المسيحي نفسه» (ص 83). في النهاية وقف أوسيبيوس الذي سمح بأن يُفتتح التوحيد عبر أغسطس، «سياسيًا في صف الإمبراطورية الرومانية» (ص 80)، وفي ملاحظته اللاهوتية للتاريخ «تتقاطع دوافعه السياسية والبلاغية» (ص 84). وهذا من شأنه أن يحط من قيمة اللاهوتي المسيحي إلى لاهوتي سياسي. أين ينتهي اللاهوت السياسي الزائف ويبدأ اللاهوت المسيحي الصحيح المطلق غير السياسي، يمكن تلمسه حسيًا فحسب في تلميحات قليلة موجزة. في الواقع، ينتمي القيصر الروماني أغسطس حتمًا إلى التاريخ الخلاصي المسيحي، ويبدو لي أنه ليس من غير المسيحي رؤية إصبع الله وعنايته الإلهية في الحوادث السياسية التاريخية. لكن، يجب ألا يؤدي هذا إلى «خيار سياسي»، نظرًا إلى أنه عندها سيتوقف عن أن يكون لاهوتيًا. يتحرك جدال بيترسون في الفصل ما

---

(18) Kat-Echon: كلمة من اللغة اليونانية القديمة وتعني: الذي يكبح أو يردع. وردت في رسالة القديس بولس الثانية لأهل تسالونيكي. (المُراجع)

بين اللاهوتي الصافي والسياسي غير النقي، في انفصام مجرد ومطلق، حيث إن مفاعيله تمكنه من أن يجانب كل حقيقة واقعية مختلطة روحيًا - زمنيًا بحوادث التاريخ الملموسة.

في الواقع، إن انتقاد بيترسون الحاد أوسيبيوس لا يشكل انتقادًا لاهوتيًا عقائديًا شاملًا لآراء أوسيبيوس. هذا نادرًا ما تتم محاولة البدء به. وهو حتى لا يأتي على ذكر المواقف الواضحة والظاهرة لصديق القيصر هذا، مثل موقفه تجاه منصب الأسقف الذي (لم يعمّد) قسطنطين، أو مطالبته اعتبار قسطنطين رسولًا. كثرة مسائل التوحيد الثالوثي وتوقّع اليوم الآخر دنيويًّا وما فوق الدنيوي تزيد من صعوبة التبسيط المقبول للأسئلة اللاهوتية الموضوعية، والتي يمكن أن تسمح بإدانة واضحة لأي لاهوت سياسي على الإطلاق. الإنهاء اللاهوتي - العقائدي لأوسيبيوس قد ينهي اللاهوت السياسي؛ لكن هذا التصوير لأوسيبيوس بوصفه أنموذجًا أوليًا للاهوت السياسي يجعل من الممكن أيضًا إنهاءَه بوصفه شخصًا روحيًا وخلقيًا على حدٍّ سواء. وهكذا، يغدو واضحًا لماذا يصل بيترسون أخيرًا إلى الحكم الشاجب نفسه مثل ياكوب بوركهارت وأوفربك، على الرغم من أنه يتجنب بحذر الاقتباس من هؤلاء المؤلفين الليبراليين أو ربط أوسيبيوس بألفاظ مثل البابوية القيصرية أو البيزنطية.

كان لدى اللاهوتي الألماني المثقف عددٌ من إمكانات التصنيف التمييزية في متناول يده بهدف إقصاء اللاهوتي السياسي أوسيبيوس من عتبة اللاهوت البحت. فهو قبل كل شيء يسميه «أيديولوجيًا»، وإن يكن بالطبع أيديولوجيًا مسيحيًا. على الرغم من أن عبارة «الأيديولوجية المسيحية» تظهر مرة واحدة فحسب (ص 82)؛ إلا أنها في غاية الأهمية وهي ليست موضوعة بين علامتي اقتباس مثلًا؛ تعتزم بالأحرى توجيه الضربة القاضية إلى الحالة الفعلية والأنموذج الأولي للاهوت السياسي في المجال المسيحي. في الوقت نفسه، يتم إرجاع أصل لاهوت أوسيبيوس الفردي[19] (Theologumenon) بعواقبه الكثيرة، إلى سيلسوس الوثني «الذي قد يكون في النهاية هو من دفع إلى التوسع في هذه الأيديولوجية

---

(19) Theologumenon: كلمة يونانية قديمة تفيد الرأي اللاهوتي الشخصي الذي هو ليس بالضرورة جزءًا من العقيدة. (المُراجع)

المسيحية». والشكل الثاني من أشكال التصنيف اللاهوتي التمييزي هو الدعاية. أُنتجت الدعاية بشكل خاص من المؤلفين اليهود - المسيحيين الذين بمتابعتهم فيلو الإسكندري وتقاليد المدرسة الهيلينية - اليهودية، يصنعون من خلال «مَلَكيتهم الإلهية» مرتدّين عن دينهم عند الوثنية التعددية (ص 31). يعاني المؤلفون المسيحيون من أصل وثني وصمة عار ثالثة: فهم يستخدمون بكل سرور فن الخطابة بأسلوب التفكير والكلام القديم؛ ويتشبثون بمواقعهم[20] (Topoi) الموروثة في فنهم، ولم يرتفعوا إلى مرحلة «التأمل» اللاهوتي. واعتبار أوسيبيوس مادح قسطنطين ومؤرخ الكنيسة، خطيبًا ليس غير، يصيبه بكل قوة. فملاحظته عن حرية التنقل بأمان في الإمبراطورية الرومانية، مما سهّل على المسيحيين التبشير بالإنجيل، كانت «محكومة أيضًا بموقعه (Topos) الخطابي في مدائح روما، الذي وفقًا له، سمحت الإمبراطورية الرومانية بحرية التنقل؛ وتأتي فكرته أيضًا، من أن الجميع في إمبراطورية الرومان أصبحوا عائلة واحدة، من فن الخطابة».

يعتقد بيترسون أن الخطيب أوسيبيوس يتطلب بحثًا خاصًا، وأن النص الموجه ضد هيروكليس (Hierokles)[21] يُظهر أن «أوسيبيوس كان يجيد بطلاقة لغة السفسطائي الثاني» (ص 145، الملاحظة 163). في النهاية يلمّح إلى تشهير ياكوب بوركهارت بأوسيبيوس المؤرخ - من دون ذكر اسم المرجع البازلي بطبيعة الحال - بوساطة الإشارة إلى «المؤرخ» أوسيبيوس موضوعة بين علامتي اقتباس (ص 140). حتى إنه كان آنذاك «منتهي الصلاحية» كلاهوتي سياسي، من حيث اللاهوت اليهودي - الوثني (ص 563 من مقالة عام 1931). إذا كان هذا الأنموذج الأولي للاهوت السياسي المسيحي قد عفّى عليه الزمن لاهوتيًا قبل ألف وخمسمئة عام، فسوف يكون من الصعب أن نتصور مدى تقادمه الحالي بفعل الزمن. استتبع الإنهاء العلمي للمؤلف المسيحي بعدئذ بإعدام خلقي - سياسي من الجانب الشخصي. وقد أُعطي أوريغينس أستاذ أوسيبيوس شهادة تفيد بأن «تفكيره كان معتدلًا» (ص 65)؛ لأن أوريغينس كان «في الأساس غير سياسي» (ص 70)،

---

(20) topoi اليونانية، جمع topos وتعني مكانًا أو موقعًا. (المُراجع)

(21) Hierokles: المقصود هنا هو هيروكليس الرواقي، وهو فيلسوف يوناني من القرن الثاني الميلادي. (المُراجع)

ولذلك، اضطر إلى الاستسلام لتأثير اللاهوتي الوثني السياسي سيلسوس (ص 70). لم يُمنح تلميذه المخلص أوسيبيوس أوضاعًا تخفيفية كهذه؛ كان في ما يبدو، وعلى الرغم من حبه السلام والنظام، ذا طبيعة سياسية، وهذا ما يحتّم عليه مسبقًا أن يكون مثلًا لما يمكن كله أن نفهمه بعنوان اللاهوت السياسي.

بهذه الطريقة، يأتي الإنهاء المثقف جدًا، اللاهوتي - التفسيري - الفيلولوجي - التاريخي - العلمي لأحد المشاركين في مجمع نيقية المُسَيَّس، أوسيبيوس، في عام 325، على يد لاهوتي ألماني من المفترض أنه غير سياسي، في عام 1935. إن القيام بالإلغاء على الصعيد الشخصي (ad personam) للأنموذج الأولي ينبغي أن يضع حدًا لأمر ما، اللاهوت السياسي بحدّ ذاته. هذا هو القصد من وراء مثل هذا التشهير الشامل للأسقف المسيحي الذي بقي محترمًا لمدة ألف وخمسمئة عام بوصفه أبًا لتاريخ الكنيسة. إننا نتعامل هنا مع جواب سياسي لسؤال سياسي، انبثق من أزمة اللاهوت البروتستانتي بين عامي 1925 و1935. اعتقد بيترسون أنه قد تهرب من الأزمة من خلال العودة إلى دوغمائية غير إشكالية، وعبر إعادة اكتشاف نقاء اللاهوت الصافي المقاوم الأزمات. وبتفحص أعمق لحجته، يتبين أن براهينه العقائدية اللاهوتية لا تكتسب فاعلية إلا من طريق القضاء على أوسيبيوس، أي الأنموذج الأولي. من خلال هذا فحسب، ضُرب أعداء الأعوام 1925 - 1935 بشكل ملموس. لكن بيترسون لم يستطع التملص من انفصال مجرد - مطلق بين اللاهوت الطاهر والسياسة النجسة. لقد انسحب من أزمة اللاهوت البروتستانتي واتجه نحو إنكار صارم لما كان كله غير لاهوتي وحصّن نفسه من هناك ضد كل ما قد يمكّنه، بمساعدة مفهوم جديد وملائم للأوضاع في السياسة، من فهم الوضع الحالي للكنيسة والدولة والمجتمع علميًا. إلا أنه من ناحية أخرى، لم يصبح نذيرًا بدنوّ يوم الحساب. فهو لم يعلن بأن نهاية الدنيا قد أزفت أو أن هتلر كان أداةً للمسيح الدجال، وكان لاهوتيًا حذرًا ومترددًا على الأقل في أطروحته لعام 1935. لقد أشرنا سابقًا إلى المشكلات الداخلية لجداله اللاهوتي البحت، والمرتكز على أساس عقيدة الثالوث والمملكتين. لم تأتِ من هناك أي فاعلية ملموسة. وكل ذلك كان قد سبق ذكره في مقالة 1931. عملية تمويه العدو الفعلي فحسب في عام 1935 من خلال شخصية تاريخية لأوسيبيوس البابوي - القيصري السيئ السمعة، كانت مقنعة بصفة عامة، ليس بالنسبة إلى المسيحي المعادي أي دولة

مستبدة وأي شمولية قومية أو عرقية فحسب، بل إن أي ليبرالي، أي مناهض للكهنوت، وأخيرًا أي مثقف تقليدي إنساني يوافق عليها من دون تردد.

إن جدالًا واضح الهدف كان حقًّا لا يناقَش لبيترسون عام 1935. في الوقت نفسه، لم يكن استبعاد المشكلة الضخمة للاهوت السياسي ومفهوم السياسة ممكنًا. إن التأثير الحقيقي لأطروحة بيترسون وذروتها، إذا صح التعبير، لم يكن في إنهاء تلك المشكلة الكبيرة، ولكن بالاستخدام الفعال لخرافة سياسية. يدسّ بيترسون بتواطؤ صامت خرافة البابوية - القيصرية والبيزنطينية[22] ضمنيًا، ويشدد عليهما في الوقت ذاته. أما الخرافة السلبية الخاصة بـأوسيبيوس فقد روّج لها ياكوب بوركهارت في منتصف القرن التاسع عشر الليبرالي، وبفضل سلطته المعنوية الهائلة، فقد انتشرت الخرافة من دون مقاومة. كانت سلطة ياكوب بوركهارت منتجًا ثقافيًّا بروحية العلوم الإنسانية نفسها التي نَفَضَها عالم اللاهوت بيترسون عن نفسه باشمئزاز في أطروحته القصيرة «ما هو اللاهوت؟» في عام 1925. في عام 1935، زوّد المرجع في العلوم الإنسانية ذاتُه، أي ياكوب بوركهارت، اللاهوتي إيريك بيترسون نفسَه وبشكل مُغْفَل التأثير الأقوى لِما سيصبح أطروحة أسطورية، يُفترض أنها لاهوتية صرفًا. لقد فهم اللاهوتي كيفية استخدام حصيلة العلوم الإنسانية كتأثير لاهوتي مضخَّم ومموَّه، وإعادة استعماله في التاريخ المعاصر الراهن، وأن يؤمن لنفسه بهذه الطريقة التقويم السياسي الإيجابي الأكثر فاعلية لأطروحته الشهيرة عام 1935.

عندما لا يعود الفرق بين الديني والكنيسة، بين السياسي والمملكة أو الدولة قابلًا للتحديد بوضوح، فإن التقسيمات الموضوعية للمملكتين والمجالين تتعطل، ويتعطل معها فعليًا تعامل مؤسسات كانت معترِفة بتقسيمات كهذه في خلال عصور ماضية، نظرًا إلى أن الجدران تنهار، والفضاءات التي كانت في الماضي متمايزة، تختلط ويخترق بعضها بعضًا كما هي الحال في متاهات هندسة الضوء. وادعاء الصفاء المطلق لما هو لاهوتي لا يعود مقنعًا عندها. وهكذا، يصبح حكم بيترسون فارغًا. وتوسيع حكمه إلى أفكار غير لاهوتية يؤكد فحسب وبوضوح

---

(22) استعملنا هذا المصطلح مقابل كلمة Byzantinismus الألمانية، ويقابلها Byzantinism الإنكليزية أو الفرنسية. (المُراجع)

كبير مدى ضحالته. في مقالة عام 1947 بعنوان **الوجودية واللاهوت البروتستانتي**، يصرح بيترسون بخصوص فلسفة هايدِغَر (Heidegger) بأنه من خلالها «يشهد المرء بوضوح العواقب المترتبة على تحول المفاهيم اللاهوتية إلى مفاهيم عامة»؛ وهي أنها تؤدي إلى تشويه هائل، حيث تأييد الرب الذي تجسد إنسانًا في زمان ما، يصبح تأييدًا للقائد (Führer)[23]، الذي يُعتبر تجسيدًا لعصره.

وفقًا لهذا المنطق، فإن فلسفة هايدِغَر غير اللاهوتية عمدًا ينبغي أن يصيبها أيضًا هذا الحكم وأن تُفضَح بوصفها لاهوتًا مُعلمنًا. إن اختلال التوازن في حجة بيترسون وفي حكمه المطلق أضحى جليًّا الآن. نجح بيترسون في تمويه القضية المعاصرة من خلال التمويه التاريخي الناتج من الأنموذج الأولي، أوسيبيوس؛ ولكن ذلك لا يكفي لإنقاذ حكمه اليقيني - الفارغ. حتى محاولة بيترسون ابتداع مواجهة مع القديس أوغسطين لا تغير شيئًا في هذه الحقيقة.

6- المواجهة بين أوسيبيوس وأوغسطين

تستند محاججة بيترسون اللاهوتية إلى بضع جُمل تاريخية خلاصية. يقول أوسيبيوس بالإشارة إلى نبوءة العهد القديم (سفر ميخا، الأصحاح 4:4): «لكن ذلك كله وصل فحسب حين استلم الرومان السلطة، ابتداءً من اليوم الذي ولد فيه مخلصّنا وحتى الزمن الحاضر» (ص 77). هذا ما أغضب بيترسون المفسّر. وهو يتهم أسقف قيصرية لأنه اعتبر «ومن دون تردد، أن جميع النبوءات عن السلام في الأمة قد أوفت بها الإمبراطورية الرومانية»، وهو يوجّه تأنيبًا حادًا إلى الأسقف بالقول: «إن النقص في المهارات التفسيرية صادم حقًا (ص 77). ثم يستتبع هذا فورًا بمواجهته مع القديس أوغسطين: «لكن أوغسطين في الكتاب الثالث والفصل الثلاثين من مدينة الله يقول شيئًا آخر».

إن القفزة من عالَم قسطنطين العظيم إلى ألاريش (Alarich) ملك الواندال في أثناء فترة انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية هي قفزة ضخمة حقًا، على الرغم من أنها يمكن تفسيرها بسهولة لدى مراقب من عام 1935. مَن الناحيتين السياسية -

(23) كلمة Führer الألمانية تعني في الأصل: قائد؛ ولكنها، ومنذ صعود النازية في ألمانيا، أصبحت تستعمل حصريًا كلقب لهتلر. (المُراجع)

التاريخية والعقائدية - التاريخية لا يمكننا أن نقارن بين وضع معلّم الكنيسة اليونانية من مجمع نيقية بوضع أب للكنيسة اللاتينية تحت حكم الواندال. لماذا إذًا الإشارة إلى الكتاب الثالث والفصل الثلاثين من **مدينة الله**؟ هل يمكن هذا الفصل أن يحتوي على الحجة اللاهوتية القاطعة؟ هناك فصول في العمل الضخم للقديس أوغسطين لها أهمية مذهلة من حيث راهنيتها وقوة حجتها؛ على سبيل المثل، أود أن أذكر فحسب من الكتاب الأول/ الفصل الحادي عشر، مع سموّه في الرثاء الإنساني في مواجهة حالات الموت الجماعي في أثناء هجرات الشعوب[24]، وهو فصل، كان يمكن أن يستشهد به كارل ماركس، كوثيقة كلاسيكية كلما تحدث عن الدين بوصفه «روح العالم الذي لا قلب له»؛ أو الكتاب الرابع/ الفصل الخامس عشر باستهزائه من «الحروب العادلة» للقوى الإمبريالية.

سوف يصاب القارئ الذي يبذل جهدًا لإعادة قراءة الفصل الثلاثين من الكتاب الثالث، بخيبة أمل إلى حدّ معين. لأنه سيجد في الكتاب الثالث وصفًا للحروب الأهلية الرومانية. وهذا باب من البلاغة التقليدية القديمة، يتضمن أوصافًا مرعبة هي التي يثبتها بيترسون نفسه عند أوسيبيوس وأمبروزيوس وهيرونيموس (ص 148، الملاحظة 145). يشير إليها أوغسطين من أجل أن يظهر للوثنيين عجز آلهتهم كونهم لا يستطيعون درء مثل هذه القسوة. فهو يذكر في الفصل الثلاثين المذكور آنفًا سولّا (Sulla) وقيصر (Caesar) أوكتافيان (Octavian)؛ الذين يستصغرهم - على النقيض من المديح الذي منحهم إياه أوسيبيوس - كأبناء أشقاء بالتبني لقيصر العظيم. يستمر الفصل مع التفجع على مدى سوء الحظ الاستثنائي الذي أصاب المشؤوم شيشرون (Cicero) في أثناء الحرب الأهلية. ويشفق بيترسون على شيشرون لأنه كان غبيًّا جدًّا حين أبرم اتفاقًا مع أوكتافيان بهدف إنقاذ حرية الجمهورية من أنطونيوس (Antonius)، في حين تآمر أوكتافيان مع أنطونيوس من أجل اغتيال شيشرون والحرية معًا؛ «أعمى عن المستقبل وغير مدرك ما يجري» - أعمى جدًا وغير متبصّر للمستقبل (*usque adeo caecus atque improvidus futurorum*) - كان هذا الوثني شيشرون، يقول أوغسطين. كان شيشرون يحظى بشعبية كبيرة

(24) هجرات الشعوب (Völkerwanderung) تُستعمَل لوصف هجرات القبائل الجرمانية في وسط أوروبا وجنوبها من أواخر القرن الرابع إلى أواخر القرن السادس للميلاد. (المُراجع)

في الغرب طوال القرن الرابع (أرنولد إيرهارت، **الميتافيزيقيا السياسية**، المجلد الثالث، ص 39) وهو مفيد بشكل خاص كنقطة مرجعية (Topos).

«أعمى عن المستقبل وغير مدرك ما يجري». قد تحتوي إشارة بيترسون إلى مصير شيشرون تلميحًا حاذقًا معاصرًا للوضع في عام 1935. وسيكون ذلك مثيرًا للاهتمام بوصفه مساهمة في زيادة إمكانات حرية الرأي في زمن الرقابة السياسية والرأي العام المتلاعَب به. وهو ضعيف جدًا بوصفه جدالًا لاهوتيًا في المواجهة بين أوسيبيوس وأوغسطين، وإذا ما اعتمد لإثبات التفوق اللاهوتي للقديس أوغسطين، فهو إساءة استخدام للسلطة التي لا تضاهى لأب الكنيسة اللاتينية العظيم. ليس هناك من أحد يشكك في السمو اللاهوتي لدى القديس أوغسطين. لكن الفصل الثلاثين من الكتاب الثالث مع تفجعه على شيشرون «أعمى الستقبل»، لا يدل على أي شيء سوى التفوق لشخص وُلد في وقت لاحق، يضع الأحكام بعد الحدث على الناس الذين تصرفوا في الماضي. قد يعتبر الجيل اللاحق ما هو بالنسبة إلى الأجيال السابقة مستقبلًا مظلمًا وغير متوقع، تطورًا تاريخيًا شفافًا تمامًا، وربما يتساءل عن ذلك «العمى عن المستقبل» عند ذلك الجيل الأكبر سنًا. وكما يصرح جوليان فرويند (Julian Freund)، وبشكل صحيح، فإن مستقبل الغد هو مجرد ماضٍ لما بعد الغد. لا يوفّر تخيّل الحوادث الماضية بارتجاعية قاعدة أساسًا للحجج اللاهوتية. ما هو واضح في المقارنة بين أوغسطين وشيشرون هو تفوق اللاهوتي المسيحي من زمن هجرات الشعوب على فيلسوف وثني من عصر أوكتافيان بحروبه الأهلية. لكن في المواجهة بين أوسيبيوس وأوغسطين كما يرتبها بيترسون، فالظاهر هو التفوق لدى اللاهوتي المسيحي الذي شهد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية على اللاهوتي المسيحي الذي عاش قبل ذلك بمئة عام في زمن ديوكلتيانوس، قسطنطين العظيم ومجمع نيقية. بالطبع، لم يكن أوغسطين نفسه هو من ادّعى هذا التفوق على أوسيبيوس: بل استخدمه لاهوتي مسيحي في عام 1935 وحوّله ضد أبي التاريخ في الكنيسة المسيحية من أجل أن يثبت عليه اللاهوت السياسي.

لم يضع السلام العالمي للإمبراطور أغسطس الذي مجده أوسيبيوس حدًا لفظائع الحروب والحروب الأهلية. وسلام قسطنطين العظيم العالمي أيضًا لم يستمر لفترة طويلة. ولذا، لم يكن أي منهما سلامًا حقيقيًا. ويعتبر بيترسون أن

مثل هذا السلام «مشكوك في أمره». ويضع السلام الأغسطسي في مواجهة السلام الأوغسطيني المسيحي الأصيل الذي لن يظهر إلا في نهاية الزمان، مع عودة المسيح. ما كان في مقدور القيصر ولا أغسطس ولا قسطنطين العظيم أن يضعوا حدًا للحروب والحروب الأهلية.

هل تمكن السلام الأوغسطيني في مدينة الله من تحقيق هذا الهدف؟ كانت ألفية الباباوات والأباطرة المسيحيين الذين اعترفوا باللاهوت الأوغسطيني للسلام، أيضًا ألف سنة من الحروب والحروب الأهلية. فعقيدة السيفين - والذي كان أحدهما سيفًا روحانيًا - كانت وما زالت وراء الأفق. تمحورت الحروب الأهلية الطائفية في أثناء حركة الإصلاح الديني في القرنين المسيحيين السادس عشر والسابع عشر حول الحق في الإصلاح (jus reformandi) في الكنيسة المسيحية؛ فهي تخص النزاعات اللاهوتية الداخلية، وحتى الداخلية منها المتعلقة بالتعليل اللاهوتي لشخص المسيح وعمله. فكتاب **ليفياثان** (*Leviathan*) لتوماس هوبز هو ثمرة حقبة زمنية سياسية لاهوتية معينة[25]. وقد تلا ذلك **عصر الحق في الثورة** (*jus revolutionis*) والعلمانية الكاملة. والجملة التي أوردها هيغل بأنه «من غباء الجيل الحاضر» أن يقوم بثورة من دون إصلاح، وأن يفترض أنه من الممكن وضع دستور بديل قائم على الهدوء والانسجام مع الدين القديم وقيمه المقدسة (**الموسوعة**، المادة 525) ينبغي أن تُفهم كبيان لاهوتي - سياسي[26]؛ أما تاريخ اللاهوت ليواكيم الفلوري فهو تفسير سياسي لاهوتي لعقيدة الثالوث[27].

---

(25) Carl Schmitt, «Die Vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinsweise zu neuen *Leviathan*-Interpretationen,» *Der Staat*, 4 (1965), pp. 51-59.

(26) في «ملاحظات حول لاهوت الثورة» في كتابه التذكاري Günter Rohrmoser, «Anmerkungen zu einer Theologie der Revolution,» in: Barion [et al.] (eds), p. 628.

يذكرنا غونتر رورموزر بهذه الجملة لهيغل، ويضيف: «لقد تفهم هيغل المسيحية التي هي ظهور الله في التاريخ، والإصلاح الذي يُنظر إليه بأنه اعتماد لهذا الحدث من خلال الذاتية المؤمنة، بوصفهما حدثين ثوريين أساسيين بالنسبة إلى تاريخ العالم في الحرية». تنتمي أيضًا إلى هذا السياق جملة هيغل: «يمكن المرء أن يقول إنه لا يوجد في أي مكان كلام أكثر ثورية مما جاء في الأناجيل». ويرفض بيترسون بشراسة أي تسوية بين الفلسفة المثالية الألمانية واللاهوت البروتستانتي التقليدي، حتى لو حاول شليرماخر أو هيغل تقديم «وساطة»؛ انظر أعلاه، ص 133 وما يليها في نهاية القسم عن يوسيبيوس كأنموذج أولي للاهوت السياسي.

(27) Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Tradition* (Köln: Greven Verlag, 1950).

لا يرى بيترسون أن هناك مشكلة جديدة في ذلك كله. فهو يكرر انتقاده أوسيبيوس الذي بدأه في مقالته «الملكية الإلهية» في عام 1931، كما يضيف مصادر علمية - فيلولوجية من الفترة نفسها أي القرون المسيحية الأولى؛ لكنه بعد ذلك لا يختتم - كما في عام 1931 - بالإشارة الأخروية إلى المسيح الدجال، وبدلًا من ذلك، يضم إلى مصادره نداءً موجهًا إلى القديس أوغسطين ويعلن في أطروحته النهائية أن أي لاهوت سياسي قد انتهى إلى الأبد، وذلك بفضل عقيدة الثالوث المسيحية للآباء اليونانيين وعبر لاهوت القديس أوغسطين للسلام. إذًا، ما الذي تقوله هذا الأطروحة حقًا؟

الفصل الثالث

الأطروحة النهائية الأسطورية

1 - آراء الأطروحة النهائية

في نهاية بحثه، يكرر بيترسون القول إن الإشهار المسيحي عن الرب الواحد - الثالوث يقف على طرفي نقيض مع اليهودية والوثنية، لأن سر الثالوث بحد ذاته لا يمكن تطبيقه إلا في الألوهية نفسها، وليس في المخلوق، وذلك السلام الذي ينشده أي مسيحي لا يمكن أي قيصر أن يمنحه، بل إنه فحسب هدية من الذي هو «أسمى من كل إدراك».

لكن مثل هذا الإقرار لم يكن بالطبع ملائمًا لأن يصبح أسطورة علمية. الأطروحة النهائية القابلة للأسطرة تسبقها، ومن ثم تتبعها الملاحظة الختامية المتلائمة معها. تتألف الأطروحة من ثلاث جمل، وهي تقول حرفيًّا:

1- كان لا بد لعقيدة الملكية الإلهية من أن تخفق على حساب العقيدة الثالوثية، وكان لا بد لتأويل السلام الأغسطي (Pax Augusta) من أن يخفق أيضًا على حساب الإيمان الأخروي المسيحي.

2- هكذا، ليست حال أن التوحيد لاهوتيًا كونه مشكلة سياسية قد انتهت وأن الإيمان المسيحي قد تحرر من قيود الإمبراطورية الرومانية فحسب، ولكن أيضًا فإن القطع المبدئي مع كل «لاهوت سياسي» قد اكتمل، ذلك اللاهوت الذي يسيء استعمال البشارة المسيحية لتبرير واقع سياسي.

3- على أرضية اليهودية أو الوثنية يمكن أن يوجد شيء ما ك «اللاهوت السياسي» فحسب.

الجملة1 واضحة من حيث هي إشهار؛ فهي ترتكز على البراهين والحجج التاريخية للمقالة السابقة تصوغ نتيجتها. وهي أطروحة تمكن مناقشتها في حد ذاتها. **الجملة 2** غير واضحة في حد ذاتها وهي تتضمن أربع فرضيات مختلفة: **أولًا** يُزعَم، من خلال الجملة الأولى، «أن التوحيد لاهوتيًا كونه مشكلة سياسية قد انتهى»؛ سيكون على اللاهوتيين أن يقرروا في ما بينهم، ما إذا كان هذا صحيحًا، كلما أرادوا حلًا للمشكلات السياسية لاهوتيًا؛ **ثانيًا**، يقال إن الإيمان المسيحي «قد تحرر من قيود الإمبراطورية الرومانية»، هذا تكرار للمقولة الواردة في الجملة1؛ **ثالثًا**، إن القطع المبدئي مع كل لاهوت سياسي - بما فيه اللاهوت غير التوحيدي وفق ما نستنتج - يكتمل، عندما يسيء استخدام البشارة المسيحية: من الناحية اللاهوتية سوف يكون هذا قطعًا مُنجَزًا وهو قضية برسم علماء اللاهوت؛ **رابعًا**، مع تعبير «إساءة استعمال» يتسلل غموض جديد فجأةً لأن تحفظًا غير واضح قد حُشِر: «إساءة استعمال» هو تعبير غير محدد بوضوح ويحتاج إلى تفسير؛ القطع «المبدئي» الكامل ليس بالضرورة قطعًا كاملًا ملموسًا، بحكم الواقع (ipso facto) قطعًا محكمًا، ولكنه مرتبط بفحص الشروط الموضوعية والوضع القانوني؛ وهو لا ينطبق على كل لاهوت سياسي بما هو كذلك، ولكن في حالة إساءة الاستعمال فحسب؛ وهو لا يمس التورط السياسي للاهوت الصافي الذي ربما يكون قويًا جدًا ومباشرًا، والذي لا يسيء استعمال البشارة المسيحية لتبرير أوضاع سياسية، ولكنه يجلب معه تبريرًا (أو أيضًا إدانة)؛ بجميع الأحوال سوف تصبح هذه المقولة الرابعة، المندمجة في الجملة 2 قابلة للنقاش فحسب، إذا ما سمحت بالتعرف إلى من يقرر هنا في وجود إساءة استعمال أو في عدم وجودها؛ يبدو أنه يجب أن يكون عالم لاهوت.

الجملة 3 تضع مصطلح «اللاهوت السياسي» بين مزدوجين، وهذا ما يشير إلى تحفظات. عدا عن ذلك، فالجملة بحد ذاتها ليست متناقضة. وبالتالي، فهي كونها مقولة تبقى قابلة للنقاش.

2- مغزى الأطروحة النهائية

بأي لغة قد نُطقت هذه الجمل الثلاث؟ لا تكاد تكون بلغة اللاهوت؟ في الأقل ليس بمعناها الراقي، كما وردت إلينا من طريق بيترسون في مقالته **ما هو اللاهوت؟** في عام 1925. الإنهاء ليس مصطلحًا لاهوتيًا. إذا كان إعلان - حُرم أو إعلان - هرطقة هو المقصود، فسوف تكون سلطتها في خطر بسبب طريقة العرض العلمية - الجدالية. إن أسلوب التفكير والكلام العلمي يضع الجمل الثلاث في نطاق المشاحنات المدرسية التي يعلن بيترسون بصددها في موضع آخر (**هوخلاند**، 33، تشرين الأول/ أكتوبر 1935، ص 6)، أن الآراء الخاطئة لذلك المجال ليست هرطقة على الإطلاق. كما أنه من المستبعد وجود دوافع شريرة (ratione piccati) متعمّدة.

التركيز الأهم يكمن في الصوغ: لاهوتيًا تم إنهاء التوحيد كمشكلة سياسية. هذا يمكن أن يعني: تم إنهاؤه «لأنه» مشكلة سياسية وليست لاهوتية ولهذا السبب لا يعني اللاهوتي بشيء؛ أو: تم إنهاؤه «على الرغم» من أنه مشكلة سياسية، ومع ذلك فهو يخضع للتقويم اللاهوتي (بوصفه عملًا مختلطًا (res mixta)) ولهذا السبب ومن وجهة النظر اللاهوتية (أيضًا) يمكن إنهاؤه كمشكلة سياسية. في الحالة الأولى، سوف يكون الموضوع لاهوتًا - لاهوتيين صرفًا، وهو شيء يشبه الفن للفن (l'art pour l'art) لعلماء اللاهوت الذين سوف يرفضون انضمام غير اللاهوتيين إلى النقاش في موضوع «اللاهوت السياسي» وينبذونه بوصفه لاهوت العامة، أيديولوجيا، صحافة سياسية، خطابية أو بروباغاندا. في الحالة الثانية، ينبغي أن يعني حجّة علمية ويجب على الجانبين - أي الجانب اللاهوتي والجانب السياسي - الاعتراف بإمكان وجود محاججة علمية. وهذا أيضًا يفرض على الجانبين، كونه شرطًا مسبقًا، التوافق على المصطلحات العلمية - الملائمة للطرفين - وعلى مفاهيم أساسية هيكلية متناغمة. ليس هناك من تقسيم علمي للمسؤوليات من دون الحد الأدنى من التساوي في مبنى المصطلحات. لا أحد يمكن أن يدّعي أن عقيدة الثالوث المقدّس تستطيع أن تحل مسألة أرقام حسابية، والافتراض المعاكس، أي إن الرياضيات يمكن أن تحل مسائل العقيدة الثالوثية،

سوف يكون عبثيًّا بالمقدار ذاته، إلا إذا، أرادت القول إن اللاهوت ليس علمًا إطلاقًا. في مواجهة مفاهيم العلم والعلمية المتداولة اليوم توصَّل اللاهوتيون إلى كثير حتى الآن، عندما يصدّون تدخلًا كهذا من العلوم الغريبة عن اللاهوت، حتى لو كان التدخل يمكن استعماله على نحو تبريري.

إن تعبير «إنهاء» لا ينتمي في الحقيقة إلى لغة بيترسون اللاهوتية، كما يعبّر هو عنها عندما لا يكون في معرض النفي الجدالي - السلبي أو ينزلق إلى لغة فلسفة القِيَم. سوف ينهي ليس موضوع بحث هائل وعالم كامل من الصوَر والانعكاسات من المعاني المتناظرة العمودية (طالما تسير من تحت إلى فوق)، من الرموز والمقارنات، ولكن إضافة إلى هذا المثل «الأنموذجي» كله لتلك الأفعال غير المسموح بها، الأسقف أوسيبيوس القيصري كونه لاهوتيًا مسيحيًا، ومفسّرًا الكتابات المقدسة، ومؤرخًا وشخصية «سياسية». وسرعان ما ينهي أيضًا وبِجملة ختامية وبالاسم (nominatim) كتابي القانوني - العلمي - الدستوري **اللاهوت السياسي** من عام 1922، والذي يحمل العنوان الفرعي «أربعة فصول عن مفهوم السيادة» فيتمّ تجاهله كليًّا كما يتمّ تجاهل المقدمة التي كتبتها في تشرين الثاني/ نوفمبر 1933 للطبعة الثانية التي صدرت في عام 1934 مع إشارتها إلى المعادلة **الملك يسود ولا يحكم** (*le roi règne et ne gouverne pas*) . كل هذا يثير الأسف ولسبب موضوعي، حيث إن مسألة مهمة، تلك التي طرحها بيترسون نفسه في كتابه **ما هو اللاهوت**؟ (1925) يتمّ التغاضي عنها: الصلة ما بين اللاهوت وعلم القانون كعِلمين يعملان بمصطلحات متوافقة بنيويًا على نطاق واسع.

بيترسون يعرف في حالات أخرى أن يميز بين إنهاءات لاهوتية وغيرها من إنهاءات علمية. مثلًا، كان قد قضى على كتاب ألّفه إدغار سالين (Edgar Salin) بعنوان **مدينة الله** (*Civitas Dei*)، (عام 1926) في مراجعة (**كتاب شمولر السنوي**، المجلد 50، 1926، ص. 175) بالقول: «لا تكاد تمر جملة في الكتاب من دون أن يقحم فيها إما اللاهوتي أو «العالم» تناقضاته». وهنا يشدد أيضًا، على أن اللاهوتي «الذي هو في النهاية أيضًا محامٍ»، وبصفته هذه فإنه لا يستطيع أن يمثل مصلحة غير منحازة كما هي الحال مع «رجل العلم». ما يهمنا هنا هو البنية الاصطلاحية لنقيضته حول اللاهوت والسياسة. اللاهوت ليس نظير الدين أو المعتقَد أو رعشة

الخشوع. يريد اللاهوت أن يكون وأن يبقى علمًا، طالما أن مفهومًا علميًا مختلفًا تمامًا لا يملك القدرة على أن يهوي بالدين ولاهوته إلى حضيض نمطه من الدنيوية وأن يصفّي الدين بالتحليل النفسي كونه عِصابًا وخارج سياق الزمن.

إن النقيض الملائم للاهوت كعلم هو هنا علم آخر، وهو الذي عليه أن يكون أكثر من مجرد اختصاص مساعد أو منهجية معينة.

أي عِلم؟ السياسة ليست علمًا، علم الاجتماع أو علم السياسة كونهما «منهجين دقيقين» لا يتوافقان مع اللاهوت. العلاقة بين اللاهوت والميتافيزيقا تبقى غير واضحة. والموضوع لا يمكن أن يكون متعلقًا بعلم التاريخ للقرون المسيحية الأولى كما في مراجعة كتاب **سالين** التي ذُكرت أعلاه. كما أنه لا يمكن أن يكون متعلقًا بما أسماها بيترسون «أكثر العلوم التباسًا، والتي يطلق عليها اسم العلوم الإنسانية» (**ما هو اللاهوت؟** عام 1925، ص 23). هكذا، فإنه لا يبقى سوى العلم الشقيق للاهوت - الذي لم يذب في علم التاريخ بعد - ألا وهو علم القانون الذي تطوّر من مجرد علم إفتاء في القرون الوسطى المسيحية إلى علم منهجي متكامل. معلّم قانون كنسي بروتستانتي، رودولف زوم (Rudolph Sohm)، كان أحد آخر الممثلين الكبار لهذا العلم. هانس باريون (Hans Barion)، الفقيه والعالم الكنسي والمؤرخ القانوني والخبير في القانون الدستوري، الذي أعطى عام 1942 تأويله الصحيح لعمل زوم في ذكرى ميلاده المئوية (**علم القانون الألماني**، 1942، ص 47- 51) هو الوريث الشرعي لِزوم من الناحية الكاثوليكية - الرومانية بالنسبة إلينا. لسنا بحاجة هنا إلى استعراض السياق التاريخي - القانوني. باريون يرى في **مدوّنة القانون الكنسي** (*Codex Iuris Canonici*) «مقاربة أكثر من مثالية للقانون الكنسي الإلهي المتّصل بالنظام الداخلي للكنيسة الحقّ» (**علمانية ويوتوبيا**، دراسات إيبراخية عام 1967، ص 190). إلى ذلك، يكفي هنا الاستشهاد بمقولة أنموذجية لماكس فيبر، كنت قد فكرت فيها عندما ذكرت اسمه في مقالتي عام 1932 عن الكاثوليكية الرومانية. ماكس فيبر يُذكِّر بأن قانون الكنيسة الكاثوليكية الرومانية كان «دستورًا عقلانيًا كما لم يكنه أي قانون مقدّس آخر»، عقلانية لم يعرفها حتى القانون الروماني؛ ثم يتابع قائلًا:

مثّل آباء الاعتراف [الكهنة المسيحيون - م.] المناهضون للإصلاح الديني

والمديرون الروحيون (directeurs de l'âme)، والقساوسة في الكنيسة البروتستانتية القديمة تناظرًا مع المفتين، الحاخامات والغيونيم [مديرو المدارس اليهودية في بابل القديمة - م.]. وكان إفتاؤهم الرعوي، في الأقل في المجتمعات الكاثوليكية، لديه شيء من الشبه البعيد بالثمرات التلمودية. ولكن الجميع هنا خضع للرقابة المركزية للإدارة البابوية، وبفضل أنظمتها فحسب المرنة جدًّا جرى تطوير المعايير الخلقية - الاجتماعية الملزمة وتثبيتها. ولذلك، نشأت العلاقة بين القانونين الكنسي والمدني، تلك العلاقة التي لم تكن موجودة مطلقًا من قبل: إن القانون الكنسي أصبح نوعًا ما المرشد للقانون المدني على درب العقلنة[1]. وذلك تبعًا للخاصّية المؤسساتية للكنيسة الكاثوليكية، التي لا توجد في أي مكان آخر. (**الاقتصاد والمجتمع**، الطبعة 4، ص 480/ 481)

عليّ أن أنتبه هنا كي لا أقع من جديد في الإشادة (Elogium). غالبًا ما وجد اللاهوت وعلم القانون قدرة تمأسس عدائية تجاه بعضهما بعضًا، وقد أنتج التنافس بين القانون الكنسي والقانون المدني فاعلية علمية علمانية المضمون، يحكمها مبدأ «كلاهما على حق» (jus utrumque). هذا ما أتحدث عنه في كتابي **اللاهوت السياسي**[2]. أبدع التكوين العلمي لمصطلحات هاتين المدرستين مفاهيم متماثلة وقابلة للتبادل وحقول مبادئ منهجية مشتركة، حيث الإشكالات

---

(1) Max Weber, *Economy and Society*, Guenther Roth and Klaus Wittich (trans.), vol. 2 (Berkeley: Univerity of California Press, 1978), p. 829.

(2) كل ما قلته عن موضوع **اللاهوت السياسي**، هو بيانات لأحد فقهاء القانون بناءً على التشابه الهيكلي القانوني النظري والعملي الواضح بين المفاهيم اللاهوتية والقانونية. ينتمي هذا إلى مجال البحوث في تاريخ القانون وعلم الاجتماع، التي سوف يراها «أوغست كونت» بأنها لا شيء أكثر من دليل إثبات على أطروحة، حيث حل الفقيه القانوني مكان المشرّع، تمامًا كما استبدل رجل اللاهوت بالماورائي. خضنا تجارب جديدة كثيرة منذ زمن كونت، تتعلق بالرغبة المتأصلة في كل إنسان في إرساء الشرعية. وكان العنوان الفرعي لكتابي **اللاهوت السياسي**، هو «أربعة فصول في علم الاجتماع حول مفهوم السيادة». نُشرت الفصول الثلاثة الأولى في عام 1922 في المجلد التذكاري لـ ماكس فيبر، ومن ضمنه الفصل الثاني مع تطويره نظرية القراريّة عبر مثل توماس هوبز، والفصل الثالثَ تحت عنوان «اللاهوت السياسي». لن أجرؤ، كوني لست لاهوتيًّا، على الدخول في مناقشة عن الجوانب اللاهوتية لعقيدة الثالوث الأقدس مع اللاهوتيين. والحالة البائسة المتعلقة بدونوسو كورتيس تعلمنا ما يمكن أن يحدث للاهوتيين الهواة وجهدهم في هذا الاتجاه.

المتناغمة المتباينة نفسها تصبح مسموحًا بها وغنية بالمعاني. سياسيًّا - في هذا السياق - فإن الحقوقي، كدعامة لنظام ملموس، يتبع للدولة؛ لاهوتيًا يقف هنا الفقيه الكنسي، كإكليركي في النظام الملموس: الكنيسة. ولكن الأنموذج الأولي للاهوت السياسي الذي يقدمه بيترسون، الأسقف المتّهَم بالأريوسية أوسوبيوس القيصري، هو شخصية كنسية - لاهوتية في وضع حيث الكنيسة لا تواجه دولة، ولكن إمبراطورية لا تزال وثنية، تسعى إلى أن تصبح مسيحية.

حتى من قبل أن يتحول بيترسون إلى الكاثوليكية، أقر في ملاحظة مطوّلة ضمن محاضرته **ما هو اللاهوت** (1925) بالقيمة الاستثنائية التي تمنحها اللغة القانونية للاهوت، حيث إنه ربط لغة العهد الجديد بعلاقة وثيقة مع القانون. العقيدة والسر المقدس، يقول بيترسون، هما مفردتان من لغة القانون، لأنهما «التنفيذ» لكلمة الرب المتجسدة وأكثر من مجرد موعظة أو تفسير. هذا ما يسمى «ميزة في شخصية الوحي الإنجيلي». العقيدة واللاهوت ليسا خاتمة فحسب، كما كان التجسُّد استكمالًا للعهد القديم، ولكنهما أيضًا «في الآن ذاته، شيء لم تكنه الكلمة التنبؤية: إنجاز واستيفاء». «الوضوح الإصلاحي» للعقيدة «يعبّر أيضًا بوضوح عن الطبيعة النهائية لإشهار الكلمة (logos)». باختصار، إنه لمن المدهش حقًا، بأي صفاء يتم الاعتراف والتصريح بأن القرارية والدقيّة ينتميان إلى إنفاذ كلمة الربّ وأن الإنسان، من خلال رفضه القوننة المطلوبة هكذا، يحوّل فورية الكاريزما إلى لاعقلانية مدمّرة لنفسها. في ملاحظة عن الرسائل المتبادلة مع هارناك (**هوخلاند**، تشرين الثاني/ نوفمبر 1932، المعاهدات، ص 321) أعلن بيترسون، أن الجدال الطائفي في ألمانيا - 1932 - «لديه طابع واقعي إلى حدّ معين في مجال علم اللاهوت السياسي فحسب. إن الجديد المميز والمسيحي (بالمقارنة مع التشريع «المقدس») هو بالتأكيد ضمن القانون الكنسي وليس ضمن القانون المقدس» (الملاحظة 14 في مقالة عن الكنيسة في عام 1929). مذهل حقًا هذا الإدراك للطبيعة القانونية للاستيفاء، وهذا الاعتراف الصريح من وسيط قانوني بذاته. ما يثير الدهشة أكثر هو أن شروحات كهذه يمكن أن تسقط بصمت تحت الطاولة في بحث حول اللاهوت السياسي كُتب بُعَيد ذلك التاريخ بقليل. وفي المقالة العلمية المتخصصة **المَلَكية الإلهية** من عام 1931 (ص 562) يقول عن ترتوليان - خلافًا لأوسيبيوس المُسيس - إنه «قونن» فكرة المَلَكية الإلهية.

لعلنا نسمع هنا صدى نقد الخبير القانوني، على الرغم من أنها لا تزال مجرد ملاحظة، وعَرَضية فوق هذا، ولكن بموجبها يتم الاعتراف بالاستقلالية التشريعية للإتقان المتمحوِر حول الاستيفاء في مقابل العلمية اللاهوتية.

يمثل ترتوليان الأنموذج الأولي للوعي بالإمكانات اللاهوتية لتفكير تشريعي مميز. وهو يُذكر في مقالة بيترسون في عام 1935 أيضًا، لكنه هناك لم يعد اللاهوتي التشريعي في مقابل اللاهوتي المسيس أوسيبيوس، ولكن من خلال انتقاد تأويله «الدستوري» فحسب المتهافت لاهوتيًّا لعقيدة الثالوث المقدس. من أجل الصورة الكاملة للعلاقة بين اللاهوت والقانون، إنما تبقى هناك دلالة عظيمة جدًا كحالة اختبار أن الحقوقي ترتوليان، في اللحظة المصيرية لتحول الكنيسة إلى مؤسسة، تمسّك بكاريزما الشهيد وعارض التحويل الكامل للكاريزما إلى كاريزما - وظيفة. كانت هذه هي اللحظة التاريخية والخلاصية، حيث تمّ صوغ «ليس هناك من خلاص خارج الكنيسة» (extra ecclesian nulla salus) من طرف القديس قبريانوس. عملُ أرنولد ت. إيرهارت (Arnold T. Ehrhart) بمجلداته الثلاثة بعنوان **الميتافيزيقا السياسية من سولون إلى أوغسطين**، يتكلم عن تلك اللحظة في المجلد الثاني تحت عنوان «الثورة المسيحية» (توبينغن، في عام 1959). النظرية الحقوقية للكنيسة التي أوجدها ترتوليان، هي التي كانت أول ما أعطى قبريانوس الصوغ الذي جعل تنظيمات تشريعية تغدو «كاملة». (هكذا أرنولد إيرهارت في الفصل: الكنيسة الأفريقية 2، ص 134-181)، بينما عارض الفقيه ترتوليان نفسه ذاك الضرب من الكمال الحقوقي، وذلك من خلال تمسكه بالكاريزما غير الرسمية للشهيد التي نفاها قبريانوس لمصلحة الكاريزما الكهنوتية الرسمية. لاحظ إيرهارت أن الكلمة إكليروس (Clerus) ومنذ عهد قبريانوس تحمل ضمنًا معنى التمييز «التقني» بين الروحانية المنظّمة والشعب، العامة (laos) التي تحمل معنى فرد من عامة المؤمنين:

> اشتقاقًا من استخدام الكلمة في سفر أعمال الرسل، الأصحاح 1:17، يشير هذا التطور اللغوي إلى إطلاق عقيدة الخلافة الرسولية بالمعنى الضيق للكلمة في وجدان المسيحيين بعامة. بذلك، اكتمل أيضًا التنظيم القانوني الكامل للكنيسة في غرب الإمبراطورية.

من الجدير بالملاحظة أن أرنولد إيرهارت، وعلى الرغم من أنه في تطوره العلمي انطلق من تاريخ القانون، قد استخدم كلمة «تقنيًّا» وليس «قانونيًّا» - ربما انطلاقًا من عدم ثقة قد يكون ذا صلة بانتقاله من علم القانون إلى اللاهوت.

في ضوء النقيضة فحسب: لاهوتي - قانوني تحمل الجملة «لاهوتيًا، انتهى التوحيد السياسي» مغزى دقيقًا من الناحية العلمية. كيف للاهوت، المنفصل بصرامة عن السياسة، أن ينهي لاهوتيًا قدرًا سياسيًا أو مطلبًا سياسيًا؟ إذا كان اللاهوتي والسياسي مجالين منفصلين من حيث الموضوع - مختلفين تحت كل سماء (toto caelo) - عند ذلك يمكن إنهاء مسألة سياسية سياسيًا فحسب. يستطيع اللاهوتي التعبير باحترام عن إنهائه مسائل تتعلق بالمجال السياسي فحسب عندما يكرس نفسه كحجم سياسي له مطالب سياسية. إذا أعطى جوابًا لاهوتيًا عن سؤال سياسي، فسيكون ذلك ببساطة إما تخليًّا عن العالم وعن المجال السياسي أو محاولة منه لصدّ التأثيرات أو الانعكاسات المباشرة منها وغير المباشرة للمجال السياسي عليه. وهكذا، يكون إما تخليًا عن أي أهلية لاهوتية لبحث المسائل السياسية؛ اللاهوتي يبقى بنقاء داخل عنصره النقي؛ وإما أنه استهلال لصراع على الاختصاص، نوع من الخصومة القانونية. الجملة «لاهوتيًا انتهى التوحيد السياسي» تتضمن عندها مطالبات بسلطة أخذ القرار اللاهوتي في المجال السياسي أيضًا ومطلب القوة في مواجهة السلطة السياسية، في هذه الحالة تتزايد كثافته السياسية كلما زادت مطالبة السلطة اللاهوتية بالارتفاع فوق السلطة السياسية. في هذه الحالة، حالة استهلال صراع على الاختصاص يقدم الجانب اللاهوتي شخصية الإنسان على أنه مؤلف من الروح والمادة، النفس والجسد، هو مخلوق مزدوج الكينونة، خليط من طبيعتين. هذا يستلزم أساسًا إدراكًا مسبقًا مشتركًا مسيحيًا - لاهوتيًا لكينونة الإنسان ولتفاوت إمكانات التفاهم بين الشعوب والدول المسيحية من جهة، وباقي الشعوب والدول من جهة أخرى. ويبقى دائمًا إمكان «عقد معاهدة» مشكلة محددة، لأن كل طرف من أطراف الصراع يستطيع أن يتهم الآخر بالخلط «غير النظيف» ما بين اللاهوت والسياسة، السياسة واللاهوت. وبذلك، يزداد الصراع حدةً وتزداد كثافته السياسية. وإذا ما أصر عالم اللاهوت على قراره اللاهوتي، يكون قد حسم مسألة سياسية لاهوتيًا واحتفظ لنفسه بأهلية سياسية.

قوة التعبير للقرار المتطلِّب الذي يبدو ظاهريًا نتيجة تفكير عميق، لا تتجاوز إعلان أهلية (أو عدم أهلية) حاد، ولكن مجرد - مطلق فحسب. كل ماعدا ذلك هو ملتبس أو إشكالي. الخلاف دومًا ما يكون صراعًا بين منظمات ومؤسسات من أجل نظام ملموس، صراع ما بين سلطات وليس ما بين ماهيات. يجب على الماهيات في البدء إيجاد شكل، يجب عليها أن تتخذ شكلًا بطريقة أو بأخرى، قبل أن تصير موضوعًا قادرًا على الصراع، كأطراف متنازعة (parties belligérantes) قبل أن يتمكن أحدها أن يواجه الآخر. التفريق ما بين السلطات والماهيات قد يبدو إحالة من الهيلومورفية[3] الأرسطية، ولكن ذلك له فائدته العملية وصوابيته النظرية. يجدر بالخلاف على الصلاحيات، في حال لم «يتوافق» طرفا الصراع على مشاركة متبادلة في القرار، أن ينتهي كما انتهت الحروب الأهلية الطائفية في القرنين السادس عشر والسابع عشر: إما بجواب حاسم للسؤال «من الذي سيحكم؟» (quis judicabit) وإما على قاعدة حاسمة هي الأخرى ألا وهي «تقسيم التصويت» (Itio in Partes)، هذا يعني: تعيين واضح للحدود الإقليمية أو المناطقية، بمعنى آخر، لكل منطقة دينها. (Cuius region eius relegio) في المرحلة الانتقالية والوضع الانتقالي «للخليط غير النقي» يشير طرفا الصراع بعضهما إلى بعض بلا انقطاع ويصرخان: اصمتوا في المكتب الآخر! (Silente in munere alieno!) وهكذا تبدأ حقبة جديدة لعلم القانون الدولي، اتّقاء الحروب بين الدول في الحق العام الأوروبي. (Jus publicum Europaeum).

ستبقى التعاليم الأوغسطينية حول المملكتين المختلفتين حتى يوم القيامة تقف دومًا من جديد أمام هذا السؤال ذي الشقّين، والذي يبقى مفتوحًا: من الذي سيحكم؟ من الذي سيفسّر؟ (quis judicabit? Quis interpretabitur?) من الذي يقرر في كونشرتو للإنسان الفاعل في استقلاليته كمخلوق، مآل السؤال، ما هو الروحي وما هو الزمني، وكيف يتصرف مع القضايا المختلطة، (res mixtae) والتي بالنتيجة تكوّن، في الفترة الانتقالية بين الظهور الأول للسيد ومجيئه الثاني، مجمل الوجود

(3) هيلومورفية (Hylomorphismus): تسمية حديثة لنظرية مركزية لأرسطو تقول إن الكائنات كلها تتكون من المادة (hyle) والشكل (morphe). (المُراجع)

الأرضي لهذا المخلوق المزدوج الوجداني - الدنيوي، الروحاني - الزمني الذي هو الإنسان؟ إنه سؤال توماس هوبز الكبير الذي وُضع سابقًا في كتاب **اللاهوت السياسي** من عام 1922 في مركز البحث، والذي أدى هناك إلى نظرية القرارية وإلى الاستقلالية الذاتية للاستيفاء [لِكلمة الرب - م.]. إنه، كما نرى، السؤال عن شرعية الإصلاح والثورة، عن الحق في الإصلاح (jus reformandi) وتاليًا، في المرحلة اللاحقة، السؤال المختلف بنيويًا عن الحق في الثورة (jus revolutionis).

أشار هانس باريون (في مجلة **سافيني**[4]، قسم القانون الكنسي 46، في عام 1960، ص 500) إلى أن نظرية السيادة الدولتية لتوماس هوبز تمثل النقيضة التامة للنظرية الهيروقراطية [حكم الإكليروس - م.] ليوهانّس من ساليسبوري (Johannes von Salisbury). في مقالي عن هوبز «الإصلاح المكتمِل» (**الدولة** 4، عام 1965، ص 63) لفتُّ إلى أن أفقًا جديدًا قد فُتح لتأويل هوبز.

(4) وردت في النص الألماني Savingy، وهو غالبًا خطأ مطبعي، والصواب: Savigny وهو اسم مجلة تعنى بتاريخ القانون؛ أُسست في عام 1815 في فيينّا - النمسا ولا تزال تصدر حتى الآن. [المراجع]

خاتمة

عن الوضع الحالي للمشكلة

شرعية العصر الحديث

يرغب بيترسون إنهاء كل لاهوت سياسي، الذي صار أسطورة، في أن يكون نفيًا لاهوتيًا من الجانب اللاهوتي لدين توحيدي - ثالوثي يعتبر نفسه مطلقًا. اقتصر تحليلنا أطروحته من عام 1935 حول التوحيد السياسي على العلاقة ما بين حججها الموضوعية وأطروحتها النهائية. لا يشتمل أفق بيترسون العقلي إلا على التوحيد السياسي للفلسفة الهيلينية فحسب، أي على ميتافيزيقا أو على فلسفة أديان فحسب. فالموضوع الكبير والملح نفسه، أي اللاهوت السياسي والميتافيزيقا السياسية، لم يتم التطرق إليه حتى الآن من خلال فحصنا المفصَّل لأسطورة علمية. نحن ننتظر النقاش مع بيترسون، الذي أعلن هانس باريون أنه ضروري في مساهمته في **إيبيروسيس** (*Epirrhoses*) (1968) ونحاول، في اختتام تحليلنا الخاص الحالي أن نخطّ سطورًا تسمح بالتعرف إلى أفق المسألة في وضعها المعاصر.

هذا ممكن على أفضل ما يكون بإلقاء نظرة على كتاب هانس بلومنبيرغ (Hans Blumenberg) **شرعية العصر الحديث** (الناشر زوركامب، فرانكفورت، 1966). يحوّل هذا الكتاب اللامطلقية[1] مطلقًا ويبادر إلى نفي علمي لأي لاهوت سياسي، علميًا بمعنى المصطلح العلمي الذي لا يسمح بتطبيق أي تداعٍ أو تعديل من

(1) استعملنا «مطلقية» مقابل الكلمة الألمانية Absolutheit (يقابلها absoluteness بالإنكليزية). (المُراجع)

التعاليم الخلاصية لدين يضع نفسه في مصاف المطلق. بالنسبة إليه، فإن تعديلات كهذه ليست سوى رهونات مأساوية من عصور ماضية. تصفيتها تمامًا تنتمي إلى الدنيوية المنزوعة اللاهوت للعصر الحديث وتبقى «وظيفتها (Officium) النقدية الدائمة» (ص 61).

تحذير كهذا لا يمكن تجاهله. إن الأطروحات الواضحة والمواد الكاسحة للكتاب غير العادي سوف تفيدنا كحافز لكي نقدم من جانبنا بعض التعليقات من منظور قانوني حول وضع المسألة في الوقت الحالي. إن خلط بلومنبيرغ التعميمي لأطروحاتي مع ما يمكن كله من التوازيات الضبابية للتصوّرات الدينية، السياسية والأخروية (ص 18)، يمكن أن يؤدي إلى سوء فهم. كان من المفترض أن يستحق جهدي الاهتمام، وأن يلاحَظ ذلك الجهد الذي يتمحور حول اللاهوت السياسي ولا تتحرك في أي ماورائيات فضفاضة، لكنها تتعلق بالحالة الكلاسيكية لتعديل بمساعدة مصطلحات مميزة، والتي أثمرت في داخل التفكير المنهجي للبنيتين الأكثر تطورًا تاريخيًا والأكثر تجسيدًا «للعقلانية الغربية»، ألا وهما الكنيسة الكاثوليكية مع عقلانيتها القانونية كلها من جهة ودولة القانون الأوروبية (jus publicum Europaeum) - التي يشترط بها أن تكون مسيحية أيضًا في نظام توماس هوبز - لقد تسنى لهذه الدولة أن تسجل أعظم «تقدم» عقلاني للبشرية حتى يومنا هذا في نظرية القانون الدولي بخصوص الحرب، وأعني التمييز بين العدو والمجرم، وبالتالي القاعدة الأساس الوحيدة الممكنة لنظرية حياد دولة ما في أثناء الحروب في ما بين دول أخرى. بالنسبة إليّ وإلى لاهوتي السياسي الخاص بي، ينتمي هذا إلى انعطافة تاريخية في العصر الحديث، وعلى «العتبة التاريخية» لهذه الانعطافة دوت صرخة: اصمتوا أيها اللاهوتيون! (Silete Theologi!) لأبرسيوس جنتيليس (Albercius Gentilis)، وهو معاصر ومواطن ومشارك في المصير نفسه - ولو أنه أسعد حظًا - لجيوردانو برونو من نولا (Giordano Bruno da Nola).

بالنسبة إلى بلومنبيرغ تشكّل «العلمنة ضربًا من الظلم التاريخي». وهو يسعى إلى فضحها بصفتها كذلك، كما يأمل بأن يذلل تجاوزاتها وتغيراتها إلى شرعية العصر الحديث. ولقد رفع عَلَمًا تشريعيًّا عندما سمّى كتابه **شرعية العصر**

الحديث. التحدي يبدو حتى أكبر، لأن كلمته «شرعية» كانت تُستعمل حصرًا ومنذ أكثر من مئة عام للحديث عن شرعيات السلالات الحاكمة، هذا يعني لأجل تبرير ينطلق من المدة، العمر، الأصل والتقاليد، لأجل مسوّغ «تاريخي» من الماضي، ومن أجل «مدرسة تاريخية للحق» التي اتهمها مناهضوها التقدميون والثوريون أنها تبرر إجحاف الحاضر بإجحاف الماضي. يبدو هذا اليوم كأنه أوقف على رأسه ببساطة، من خلال تبرير جديد. نتاج بلومنبيرغ الاستثنائي يمكن أن يدان من قرّاء متعجلين بوصفه يشبه ترهات ديفيد فريدريش شتراوس التي ذكّرنا بها سابقًا (الفصل الأول، الفقرة الثالثة، ص 100-101).

لهذا، فإنه من البدهي ألّا نَصِف تبريرًا مؤكدًا من خلال معرفة منطقية و«مطابقة للقانون» (ص 313)، بأنه تبرير شرعي، والأولى أن يوصف بالـ «قانوني»، وذلك بالإشارة إلى حصانته المشددة التي لا تسمح بأي استثناء أو اختراق للـ«قانون». للأسف ينوء مصطلح القانون بالذات تحت وطأة افتراض مأساوي بشكل خاص جدًا لنقائض لاهوتية وماورائية مغرقة في القِدَم، والتي في ضوء «قانون طبيعي» حديث - علمي، تبدو كأنها تزداد صفاقة لا غير، لأن الحق بمعنى الحرية يتناقض مع القانون بوصفه وسيلة إجبار. أود هنا أن أذكّر بالتناقض اللاهوتي بين العهدين القديم والجديد، الذي يضع القانون في مقابل الإنجيل، بالتمايز ما بين التعابير القانونية ما قبل الخروج في العهد القديم وما بعده، أن أذكّر بالتشوّش الذي ينتج من اعتياد المرء على ترجمة الكلمة اليونانية Nomos [ناموس] بكلمة Gesetz [قانون] الألمانية[2].

في الاستعمال المعاصر للغة تعني كلمة شرعية «موافق للحق» وكلمة قانوني «موافق للقانون». الشرعية هي عبارة عن شكل وظيفي لبيروقراطية الدولة أو أي بيروقراطية أخرى فعّالة وقابلة للحساب. يمكن الشرعية أن تؤخذ في الحسبان،

(2) إن تأكيد فيلو الإسكندري أن الكلمة نوموس (Nomos) أي الناموس (مع التشديد على المقطع اللفظي ما قبل الأخير) لا يمكن العثور عليها لدى هوميروس، و قد أعيد تأكيد ذلك عند جان بودان (Jean Bodin) وبلايز باسكال (Blaise Pascal): يُنظر «كارل شميت» في المقالة: «ناموس، اسم، اسم» Carl Schmitt, «Namos, Nahme, Name,» in: P. Erich Przywara, *Der beständige Aufbruch*, Siegfried Behn (ed.), (Nürnberg: Glock und Lutz, 1957), pp. 92-105.

انطلاقًا فحسب من وظيفة تدفق العملية المطابقة القانون، كضرب من التبرير المتوافق مع العصر الحديث. القانونية يمكن أن تجلب معها جملة بضائع مهرَّبة من التعابير القديمة والتحوّلات، ويمكن أن تغطي التقاليد، الإرث، الأبوّة وتحضير أرواح الكبار. بالطبع تعود تمايزات كهذه في النهاية إلى سوسيولوجيا ماكس فيبر الذي لم يُذكر في كتاب بلومنبيرغ.

على الرغم من ذلك، إلا أنه لا يزال أحد الممثلين الرئيسين للنظريات الناجحة في العلمنة، وليس بسبب نظريته الشهيرة عن الشرعية الكاريزماتية غير المنطقية كونها المصدر الحقيقي لجميع التبريرات الثورية في مقابل القانونية فحسب. كانت القانونية بالنسبة إلى الثورة الفرنسية في عام 1789 أعلى درجة وأكثر صلاحية وعقلانية ونوعًا جديدًا من الشرعية؛ لقد كانت سفيرة من إلهة العقل، الجديد في مواجهة القديم. في هذه الأثناء، ساهمت التجارب السياسية والتنوير التربوي الشعبي الذي تنكّب له بيرتولد بريشت (Bertold Brecht)، في أن تُفهَم «القانونية» ككلام رجال عصابات فحسب. من يودّ اليوم أن يؤكد بأنه على حق وأن كلامه مسوّغٌ، غالبًا ما يستعمل كلمة شرعي وليس كلمة قانوني. حتى عندما يؤمّن قاعدته القانونية عبر قانون أصدره بنفسه، ويكون مسيطرًا على جميع شروط وإمكانات القانون - إجماع، رأي عام، تسيير عناصر عملية إصدار القوانين - حيث إن تفويضه يمكن أن يسمى حتى علميًا تفويضًا ذاتيًا حقيقيًا.

إذا كانت الأمور تسير تبعًا للقانون على نحو صارم، تكون الاستثناءات ممقوتة، الطفرات مشبوهة، والمعجزات أعمالًا تخريبية تقريبًا، يصبح السؤال بدهيًا، من أين يمكن أن يأتي الجديد المتواصل من دون انقطاع في ظل هكذا توافق مع القانون. لكن سؤالًا كهذا لن يكون باستطاعته أن يعالج مغزى رفض المعجزات، الاستثناءات، التطوعية والقرارية. في نهاية المطاف يبدو بلومنبيرغ مهتمًا بالتمكين الذاتي للبشر وبتعطش الإنسان للمعرفة. ويقول بصدد ذلك حرفيًا: «في الواقع هي لا تحتاج إلى أي تبرير» (ص 393). «المعرفة لا تحتاج إلى أي مبرر، فهي تبرر نفسها بنفسها، هي ليست مدينة بشيء للرب، لا تستفيد شيئًا من التنوير أو السماح بالمشاركة الرؤوف، لكنها مرتاحة في برهانها الذاتي الذي لا

يستطيع الله ولا الإنسان أن يسحبه» (ص 395). هذا كل شيء. التوحد بارز في هذه الحجة. بروزه، الذي يتوجه بشكل جدالي عنيف ضد استعلاء لاهوتي، ليس أكثر من تفويض ذاتي. بالطبع، يتحدث بلومنبيرغ كذلك بلغة فلسفة القِيَم التي يجرّ منطقها معه ليس تبديلًا للقِيَم فحسب، بل أيضًا إلغاءً للقيم، بيانات عديمة القيمة وحتى بيانات معيبة، ويمكن أن يتحول بالتالي إلى أداة نقل لعدوانية حادّة. مسائل مثل الشرعية أو القانونية تغرق بالتالي في قابلية تحويل القِيَم العامة. هذا الجانب من الموضوع، «استبداد القِيَم» وتبريره إبادة اللاقيمة، يمكننا هنا أن نلمّح إليه بإشارة بسيطة فحسب (قارن الكتاب الإيبراخي التذكاري لإرنست فورستهوف، شتوتغارت 1967، ص 37-63؛ هناك أيضًا المقالة المهمة حول تناقضات التخطيط والتقدم لهانس يواخيم آرندت، شكل المخطط كيوتوبيا للحفظ، ص 119 وما بعدها). من حيث إنها بدعة تفوّض نفسها بنفسها يغدو رفض أي ضرورة للتبرير منطقيًا جدًا. لماذا قد يحتاج الجديد حقًا إلى أن يبرر نفسه للقديم الموجود الذي يقف في طريقه؟ هذا القديم لم يعد حقيقيًا البتّة. كبير حقًا هو اليأس الضمني للتناقض ما بين التخطيط والتجدد ويجب أن يفاقم ويشدد من العدائية القائمة للتجدد المتحرر من القيود. عند هذه النقطة من المسألة تبدو الكلمة اللاتينية curiositas [فضول، حب المعرفة] كدلالة على النهم للعِلم ملطّفة للغاية. ربما تكون الكلمة اليونانية tolma-τολμά [جسارة، وقاحة] (يُقارن **شرعية العصر الحديث**، ص 269) هي أكثر ملاءمة لأنها التعبير الذي ينطوي على الجرأة والتمتّع بالخطر، وتتضمن عدم وجود حاجة إلى التبرير. في المقابل، فإن كلمة Hybris [غطرسة] كانت ستكون قديمة وخارج الزمان بالنسبة إلى عصرنا ومجرد تذمر عاجز ذي رنين لاهوتي.

ليس في نيتي أن أُحدِث انطباعًا كأنني أريد بهذه الملاحظات أن أنخرط في جدال مع كتاب، معارفه اللاهوتية، الأنثروبولوجية والكوزمولوجية فتحت آفاقًا جديدة مذهلة، والذي أضحت تعاليمه مثمرة بالنسبة إليّ. حتى إن بداية أو محاولة فتح نقاش في الكتاب ليس هنا مكانها الملائم، حيث إن المتوخى هنا هو مجرد خاتمة لبحث تحليلي مفرد حول مقالة لاهوتية، نادت بإنهاء مسألة اللاهوت السياسي بمواجهة بين أوسيبيوس وأوغسطين ونالت بذلك نجاحًا كبيرًا.

لا يمكنني حتى أن أبدأ بتبيين المواضع التي أعتبرها مهمة في الكتاب، مثل تلك التي تتناول ترتوليان (**شرعية العصر الحديث**، ص 282 - 283) وقراريته اللاهوتية المحددة (قارن محاضرتي عن الأنواع الثلاثة للتفكير العلمي - القانوني، 1936 ص 25 - 26). كذلك لا يمكنني، في سياقنا هذا، أن أدخل في لب المسألة التي يمثّل عرضها ذروة خاصة في نقد بلومنبيرغ: علاقة القديس أوغسطين بالغنوصية. كان يتعين علي أن أناقش تفسير الكتاب 21، 1 - 8، من **مدينة الله** (ص 309)، وأن أحاول، علاوة على ذلك، أن أوضح وبشكل صحيح، المقطع الصعب حول بِدع كثيرة (tanta novitas) في الكتاب 12، الفصل 21 من **مدينة الله**، مع كل ما يتضمنه من العودة الأبدية والنعيم الأبدي للفرد البشري، القدر المُغرق في جبريته والقدرة الكلية الإلهية[3]. الحديث عن ذلك كله في كلمة ختامية كان سيبدو عبثيًّا حتى كفكرة.

في المقابل، هناك حاجة إلى ملاحظة حول معيار السياسي ومعيار اللاهوت السياسي، ألا وهي مسألة التمييز بين الصديق والعدو. يستند بيترسون في مقولته عن عقيدة الثالوث المسيحية بشكل حاسم إلى فقرة في كتاب غريغور النازيانزي (**الخطاب اللاهوتي الثالث**، 2) حيث نجد هذا الصوغ في مركز البحث:

الواحد - ليصمت (to Hen) - هو دائمًا في ثَوَران - الركود (stasiatson) - ضد نفسه (pros heauton).

في منتصف الصوغ الأكثر خلوًا من العيوب لهذه العقيدة الصعبة، نواجه كلمة stasis بمعنى ثَوَران. كلمة stasis وتاريخها كمصطلح يستحق في هذا السياق

(3) يتحدث النص عن مفهوم **التحرر الجديد** والنعيم الأبدي الذي شارك فيه أولئك المقدّرون من الله والذي لم يعد يتطلب العودة إلى دورات التكرار الأبدي لأن النعيم عندها لن يكون بوضوح ذلك **التحرر** الجديد الحقيقي. «ولكن إذا كان هناك كثير من الجدة في الطبيعة الخالدة وهي ما لا يتكرر لأي شخص، لا شيء يجب أن يتكرر دوريًا»؛ ولماذا يجري الادعاء بأن هذا لا يمكن أن يكون هو الحال في الأمور الفانية؟ «والتر بنجامين» (Walter Benjamin) الذي اختار هذه الجملة لتكون بمنزلة شعار كان في ذهنه كتاب تشاؤمي لـ بلانكي (Blanqui)؛ ينظر: Rolf Tiedermann, «Studien zur Philosophie Walter Benjamins,» *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, no. 16 (1965), pp. 103f, and 151.

حيث الكتاب الثاني عشر والفصل العشرون (بدلًا من الفصل الحادي والعشرين) الذي يُذكر خطأً كونه نقطة مرجعية.

أن يُذكر. يمتد تاريخها من أفلاطون (**السفسطائي** 249- 254، و**الجمهورية**، الكتاب الخامس، 16، ص 470) مرورًا بالأفلاطونيين الجدد، أفلوطين على وجه الخصوص، وصولًا إلى آباء الكنيسة والمعلمين اليونان، تطور فيه تناقض يتضمن جدالية مثيرة. stasis تعني **أولًا**: هدوءًا، وضع الاستقرار، موقعًا، حالة؛ أما المصطلح النقيض فهو kenesis: حركة. لكن stasis تعني أيضًا في المقام **الثاني** (سياسيًا): اضطراب، حركة، شغب وحرب أهلية. معظم قواميس اللغة اليونانية تضع هاتين المفردتين المتناقضتين تمامًا بعضهما إلى جانب بعض ببساطة، من دون أي محاولة تفسير، والتي لا يمكن المرء أن يطالب بها منطقيًا[4]. حتى مجرد

---

(4) يمكن العثور على استثناء ملحوظ في *Thesaurus Linguae Graecae 7*، الأعمدة 656- 665. يحاول أن يشرح الانتقال المدهش من السكون إلى الحركة على النحو الآتي: يوضح أن ظهور وتشكيل فصيل أو حزب ذي صلة بوجهة نظر أو رأي، الذي يبدو أنه يشير إلى جسر يعبر من السكون إلى الحركة من دون أن يجد تطورات جدالية معقدة (عمود 660 تحت) ثم يضيف بشكل غير متزمت: «لكن ينبغي على القارئ أن يرى ما إذا كان بإمكانه أن يفكر في الحصول على تفسير أكثر ملاءمة لهذا المعنى». ويشير **القاموس** أيضًا إلى أنموذج لمظهر قائد الجوقة وللجوقة تذور حوله. ويتم اختبار المثل نفسه جداليًا في «أفلوطين»، ينظر موريس غانديلاك Maurice de Gandillac, *La Sagesse de Plotin* ([n.p: n.pb], 1952), p. 185, chap. «Deux en un».

في العهد الجديد stasis، تعني «الضجة» أو «شغب» (الرسالة إلى العبرانيين، الفصل 9:8، والحديث الذي كان هناك عن الركود في الكوخ الأمامي، هو استثناء). مع آلام المسيح – في (مرقص، الفصل 15:7، ولوقا، الفصل 23:19-25) – لا يُرى من جانب اللاهوتيين المسيحيين في سياق الدخول إلى «القدس» الذي أُفيد عنه من قبل، ولكن يتم ربطه بالصراع المضاد للرومانية المعروفة نسبيًا والخلاف بين اليهود. في محاضرته Jürgen Moltmann, «Political Theology,» Regensburg, 15 May 1969.

أدلى اللاهوتي البروتستانتي يورغن مولتمان (Jürgen Moltmann) بتفسير لاهوتي سياسي عن صلب المسيح على يد «الرومان» قائلًا: «في الواقع أن «يسوع المسيح» لم يولد من لدن العناية الإلهية في عصر السلام الأوغسطيني، لكنه صُلب باسم السلام الروماني بوساطة «بيلاطس النبطي». كان ذلك عقابًا سياسيًا» (ص 12). ثم يتابع: «بالتأكيد لم يكن يسوع المسيح يهوديًا مناضلًا من أجل الحرية مثل المتعصبَين اللذين صُلبا معه. لكن، وما لا يقبل الجدال أنه قد تسبب في المزيد من الجلبة داخل الدين السياسي في «روما». فالشهداء المسيحيون الذين أُرسلوا إلى حلبة الضواري يعرفون ذلك حقًا» (ص 12). وهذا صحيح. ومع ذلك، يبدو لي أن فكرة «الصلب باسم **السلام الروماني**» هي استدراك عفّى عليه الزمن أو انعكاس من منظور **باكس أميركانا** الحديث مرة أخرى إلى زمن «بيلاطس». كان الصلب تدبيرًا سياسيًا ضد العبيد وأولئك الذين يتجاوزون القانون؛ كانت «العقوبة التي تُفرض على الشخص في أوضاع ذليلة». ولقد درست هذا في كتابي القصير Carl Schmitt, *Ex captivitate salus* ([n.p: n.pb], 1950), p. 61. غير أن مولتمان كان محقًا حين أكد المعنى السياسي المكثف الذي تتضمنه عبادة الله المصلوب بشكل يتعذر استئصاله، والذي لا يمكن أن يتسامى إلى مصاف «اللاهوتية البحت».

سرد عدد كبير من الأمثلة على تناقض كهذا يوفر موردًا غنيًّا من المعارف المتعلقة بالظواهر السياسية واللاهوتية - السياسية. هنا نواجه ستاسيولوجيا[5] حقيقية سياسية - لاهوتية في قلب عقيدة الثالوث المقدس. وهكذا، فإن مشكلة العداء والعدوّ لا يمكن تجاهلها. في الاستعمال اللغوي لِعالَم اليوم يمكن أن نضيف حقيقة ألسنيَّة راهنة غنية بالمعاني من داخل النطاق اللغوي الأنغلو- أميركي: الكلمة foe (خصم، غريم)، والتي اعتبرت منذ وقت شكسبير بأنها قديمة الطراز «خطابية»، قد عادت إلى الحياة منذ الحرب العالمية الثانية. وفي مساهمته في الكتاب التذكاري **إيبيروسيس** (1968) فحص جورج شواب هذه العملية ذات الدلالة تحت عنوان «عدو أم خصم (Enemy or Foe): نزاع في السياسة الحديثة».

هكذا، يصبح أمرًا لا مفر منه بالنسبة إلينا، أن نلقي نظرة أكثر قربًا على مصير مصطلح العدو في حقيقة جديدة غير لاهوتية بطبيعة الحال بل إنسانية فحسب. على الرغم من أن خطرًا جديدًا يكمن هناك: إذا لم تكن العداوة المانوية بين الله والشيطان، فهي في الأقل تلك العداوة «الغنوصية الارتدادية» كما يسميها بلومنبيرغ. دافع عن نفسه في مواجهة التهمة، أنه حاول إنشاء صلة ما بين الغنوصية والحداثة، من خلال عكس سياق الترابط: بالنسبة إليه تُشكّل الحداثة الانتصار الثاني - ولكن الناجح هذه المرة - على الغنوصية، بعد إخفاق المحاولات السابقة، وخصوصًا تلك الأوغسطينية (ص 78). تبعًا لذلك فإنه من الممكن هذه المرة أن يتم فهم القرون الوسطى المسيحية و«وحدة إرادة نظامها العقلاني» في ضوء هزيمة الموقف النقيض الغنوصي.

هكذا، فإن عدم التَلَهوُت يقتضي ضمنًا عدم التسييس، بمعنى أن العالم يتوقف عن أن يكون ذا شكل سياسي[6] (politomorph). وبالتالي، يتوقف التمييز بين الصديق والعدو عن أن يكون معيارًا للشأنِ السياسي[7]. تقترح الثنائية

---

(5) Stasiologie: كلمة من نحت المؤلف ويعني بها «العلم المتعلق بكلمة stasis بكل تناقضاتها». (المُراجع)

(6) Politomorph: كلمة من نحت المؤلف ويعني بها: ذو شكل سياسي. (المُراجع)

(7) لا يستخدم Julien Freund, *Le Sens du politique* (Paris: Sirey, 1965). معيار التمييز بين الصديق والعدو (كما أستخدمه أنا) ولكن بوصفه واحدًا من (ثلاثة أزواج من المفاهيم: النظام والطاعة، الخاص والعام، والصديق والعدو). وهو يعتبرها شروطًا مسبقة أساسية لنظرية منظمة منهجيًّا من المجال السياسي؛ يراجع: Carl Schmitt, «Clausewitz als politischer Denker,» in: *Der Staat*, vol. 6 (1967), p. 500.

الغنوصية إلهًا للحب، إلهًا غريبًا عن العالم، ليكون هو الإله المخلّص في مقابل الإله العادل، سيد ومبدع هذا الكون الشرير. كلاهما يتصرف، إن لم يكن بعدائية مقاتلة فعّالة متبادلة، ففي الأقل بغربة بعضهما عن بعض لا يمكن تجاوزها، نوع خطر من الحرب الباردة التي يمكن أن تكون عداوتها أكثر عنفًا من عداوة تعلن عن نفسها وتنشط في سذاجة في ساحة معركة مفتوحة. لا يستند دحض الثنائية الغنوصية وصعوبتها إلا قليلًا إلى حجة الصوَر الأسطورية والمجازية للنور والظلام؛ ولكنها تكمن في الأغلب في حقيقة أن الإله الخالق الذي أبدع الكون، والذي هو كلي القدرة، كلي المعرفة وكلي الطيبة، لا يمكن أن يكون مطابقًا للإله المخلّص. ينقل أوغسطين الصعوبة من الألوهة إلى الحرية المعطاة للإنسان، هذا الإنسان الذي خلقه الله، والذي زوّده بالحرية، بالتالي إلى الكائن الذي تجعل قوة حريته الموهوبة له عالم الله الذي ليس بحاجة إلى فداء، محتاجًا إلى الفداء على أي حال. المخلوق القادر على ذلك، الإنسان، يحافظ على حريته ليس من خلال الأفعال الجيدة التي يقوم بها، بل من خلال الآثام. تغلّف عقيدة الثالوث هوية الإله الخالق والإله المخلص في وحدة الآب والابن اللذين ليسا متطابقين بالمطلق، ولكن في الوقت نفسه هما «واحد»، حيث إن ثنائية الطبيعتين، إله - إنسان تصبح وحدة في الشخص الثاني.

لا تسيطر المشكلة الهيكلية الرئيسة للثنائية الغنوصية للإله الخالق والإله المخلص على كل دين خلاصي أو افتدائي فحسب. إنها موجودة، وبشكل راسخ لا ينفصم ولا يمكن استئصاله، في كل عالم محتاج إلى التغيير والتجديد. لا يمكن المرء أن يلغي العداء بين البشر في العالم من طريق منع حروب الطراز القديم بين الدول، وأن يبشّر بالثورة العالمية، وأن يجرب تحويل السياسة - الدولية إلى الشرطة - الدولية. إن الثورة، خلافًا للإصلاح، التجديد، المراجعة والتطور، هي نزاع عدائي. سيد العالم المزمع تغييره، أي العالم المخفق (الذي تُنسَب إليه الحاجة إلى التغيير، لأنه لا يريد الإذعان للتغيير، بل يقاومه) والمُحرِّر، الفاعل من أجل عالم جديد مختلف، لا يمكن أن يكونا صديقين حميمين. إنهما، إذا جاز التعبير، عدوّان بالسليقة. في زمن الثورة كل قديم هو عدو (En temps de revolution tout ce qui est ancien est ennemi (Mignet)). حركة إصلاح الكنيسة المسيحية في القرنين السادس عشر والسابع عشر هي أيضًا تحولت من صراع كريستولوجي -

سياسي حول الحق في الإصلاح (jus reformandi) إلى ثورة سياسية - لاهوتية. تحصل مقولة هيغل الشهيرة حول الإصلاح والثورة (**الموسوعة**، 552 من زاوية اللاهوت السياسي على طرح للقضية بشكل ملائم للمسألة.

في إحدى مقالاتي حول التأويلات الجديدة لـ **ليفياثان** (**الدولة** 4 [1965] ص 51-69) أظهرت أن توماس هوبز قد وصل مفهوميًا - منهجيًا إلى البديل الدولتي الواضح لاحتكار القرار الروماني - الكنسي وبذلك يكون قد أكمل الإصلاح الديني. كان هذا ثمرة الحقبة التي كانت قد تحددت منذ القرون الوسطى عبر فكرة الحق في الإصلاح (jus reformandi)، من الدولة التي بالضبط تبعًا لذلك كانت قد نشأت لتوّها وكانت مرتبطة بتلك الحقبة، «الدولة» التي كانت محددة سابقًا عبر مطالبتها بالسيادة. عرَضَ بلومنبيرغ ببراعة **العتبة التاريخية** وفقًا لهذا التفكير في مواجهة بين نيكولاوس كوزانوس (Nicolaus Cusanus) وجيوردانو برونو (Giordano Bruno) (ص 435 وما يليها). بياني عن توماس هوبز اختُتِم بالكلمات: إن **ليفياثان** خاصته كان كثَمَرَة لعصر هو «ثمرة عصر لاهوتي - سياسي على نحو مميز». في مقالة لاحقة «كلاوزفيتز مفكرًا سياسيًا» (**الدولة** 6 [1967] ص 494) ميزتُ الأنواع المختلفة من العداوة ضد نابوليون، العداوة الأيديولوجية لِفيشتِه (Fichte) عن العداوة السياسية لكلاوزفيتز. وذكّرتُ بجملة لغوتِه [Goethe]، كانت اقتُبِسَت وفُسِّرت في محادثات غير علنية لعارفي غوته مرات لا تحصى في خلال الحرب الأخيرة بين عامي 1939 و1945: الشعار اللاتيني الشهير من الكتاب الرابع حول **الشعر والحقيقة** (nemo contra deum nisi dues ipse) ليس لأحد أن يسائل الله إلا الله نفسه[8].

---

(8) التعليقات والملاحظات يمكن العثور عليها في: Schmitt, «Clausewitz als politischer Denker,» p. 494.

يستشهد هيوغو بال (Hugo Ball) بشعار غوته في مداخلاته في Hugo Ball, *Die Flucht aus der Zeit* ([n.p: n.pb], 1931), p. 253

ومن دون أي محاولة أخرى لتفسيره، دليلًا على حقيقة أن الديانة بالنسبة إلى غوته كانت ضرورة إنسانية، ولكن ليست ضرورة بالنسبة إلى الله، وأن الشيطان بالنسبة إلى غوته لم يكن سلطة مبطلة ولكن قوة متدخلة. ومن ثم لن يكون الشيطان وإبليس سواسية؛ والكلمة وفقًا لمعناها الكلاسيكي، لن تستثني البطولة والعبادة الذاتية. لقد أُثيرت مسألة أصل ومعنى هذا الشعار لأول مرة بعد عام 1945 من قِبل أدولف غرابوفسكي Adolph Grabovsky, *Trivium*, vol. 3, no. 4, =

الفكرة بحد ذاتها قديمة. إذا كانت كل وحدة تحتوي ضمنًا على ثنائية وبالتالي على إمكان شَغَب، stasis، عندها يبدو اللاهوت كأنه تحول إلى «ستاسيولوجيا». مقولة غوتِه - التي صاغها هو نفسه باللغة اللاتينية بالتأكيد - هي من أصل كريستولوجي. نشأت، كما تسنى لي أن أتأكد، من [مسرحية] «كاتارينا من سيينا» (*Catharina von Siena*) المتشظّية لِياكوب مايكل لينز (Jacob Michael Lenz)، حيث تشكو كاتارينا من والدها في أثناء هروبها:

نظر أبي وكأنه مُحِبّ

إله مجروح إليّ مهددًا

لكن لو أنه مد يديه كلتيهما -

إله ضد إله

(تخرج صليبًا صغيرًا من صدرها وتقبّله)

يا مخلّص، أنقذني

يا يسوعي الذي أتبعه، من بين ذراعيه!...

يا مخلّص، أنقذني من والدي

ومن حبه، من استبداده[9].

أنا واثق في أن المفتاح للغز كلمات غوتِه تلك، والتي كثيرًا ما نوقشت، يمكن

= ثم نوقشت في عدد من المقالات في *Goethe-Jarhbuch* التابعة لجمعية غوته؛ يفترض إدوارد سبرانغر (Eduard Spranger) في Edward Spranger, *Goethe-Jarhbuch*, vol. xi (1949) أنه إما غوته أو ريمر (Rimer) هو الذي صاغ العبارة وادّعى أنها كانت قديمة لأنه يمكن إيجادها في حكمة زينكريف المأثورة. ومن محاولات التفسيرات الأخرى في (*(Goethe-Jarhbuch)* كريستيان جانينزكي (Christian Janentzky)، سيغفريد شايب (Siegfried Scheibe)، وموم مومسين (Momme Momsen)) نحن مهتمون بشكل خاص بتفسير مومسين في Momme Momsen, *Goethe-Jarhbuch*, vol. 13, pp. 86-104، بسبب ارتباطه بـ نابوليون. كما يقتبس مومسين (ص 99) في مدخل يوميات غوته عن فيشته ونابليون من آب/ أغسطس 1806، والتي استخدمتها كذلك في مقالتي عن كلاوزفيتز.

(9) K. Weinhold (ed.), *Dramatischer Nachlass von J. M. R. Lenz* (Frankfurt am Main: Literarische Anstalt, 1884), p. 183.

فك شيفرته هنا. يعطي بلومنبيرغ أمثلة كثيرة جدًا عن الرؤية الكريستولوجية، بحيث إننا قد لا نحيد عن الصواب إذا ما طرحنا مسألة اللاهوت السياسي تحت السؤال عن العدو ووجّهنا بعض أجزاء الأطروحة باتجاه شعار شاعر لم يُشتبه بأن لديه أي حماسة لاهوتية، لكنه وفي محادثة مع المستشار فرديريش فون مولر (10 تشرين الأول/ أكتوبر عام 1823) كان قد قال: إن عقيدة ألوهية المسيح تدعم الاستبداد كثيرًا، بل هي حاجة إليه.

لا تحاول أطروحتنا التالية تثبيت أطروحات بلومنبيرغ البتّة؛ فهي فحسب تطوِّر صورة معاكسة خطرت لي الآن، بغية تفهم أوضح لموقعي الخاص. السؤال المحوري الناتج من المنطلق السياسي بالنسبة إليّ، يتعلق بحقيقة عدو، أتعرّف إلى احتماله الواقعي كذلك في صورة معاكسة منزوعة اللاهوت جذريًا. الرصد الدقيق لتحوّله من اللاهوت السياسي القديم، وفق ادّعائه، إلى دنيوية صافية جديدة كليًا وإنسانوية حنون، يبقى (ذاك الرصد) في الحقيقة واجبًا مستمرًا لكل توق علمي إلى المعرفة.

وفقًا لذلك، فإن إنهاءً حديثًا - علميًّا وغير مُتَلهوِت بتاتًا لكل لاهوت سياسي يمكن أن يتحرك في السلسلة الآتية من الأفكار:

1- من أجل معرفة علموية - مُحكَمة - علمية ليس هناك من لاهوت كونه عِلمًا قابلًا للمناقشة مع فئات علمية خاصة به ومحددة؛ كما أنه ليس هناك أي لاهوت سياسي علمي جديد بمعنى إعادة - تعديل لمواقف لاهوتية سابقة، ليس هناك لاهوت سياسي ديمقراطي (بديل عن التوحيدي السابق) ولا لاهوت سياسي ثوري (بدلًا من ذاك المناهض للثورة سابقًا)؛ إذ إن جميع المفاهيم غير المُتَلهوِتة تجرّ معها إرث منشئِها غير النظيف علميًا؛ ليس من الممكن بعد الآن، بناء لاهوت سياسي جديد من نقطة البداية، «من البيضة» (ab ovo) إذا جاز التعبير، لم تعد هناك بيضة (ovum) مطلقًا بالمعنى القديم ولا القابل للتجدد، يوجد فحسب ما هو جديد (novum). كل نفي للهوَتة، نفي للتسييس، نفي للقوننة، نفي للأدلجة، نفي للتَورخَة[10]

---

(10) استعملنا هذا المصطلح، تورخة، مقابل الكلمة الألمانية historisierung (historization بالإنكليزية) وتفيد معنى جعل الأشياء تبدو كأنها تاريخية، أو استعمال حوادث وتفصيلات من التاريخ (في مقولات معاصرة). (المُراجع)

وسلاسل أخرى من نفي- النفينَة[11]، كلها تسقط باتجاه لوح فارغ (tabula rasa)؛ اللوح الفارغ بذاته ينفي لَوحِيّتَه بنفسه، ويسقط مع اللوح؛ العلم الجديد الدنيوي - الإنساني البحت هو عملية - تقدم لا يمكن وقفها من خلال الفضول البشري الذي لا يمكن وقفه، عملية توسيع - المدارك - الدنيوية - الإنسانية - فحسب وتجديد - المعارف.

2- إن الإنسان الجديد الذي ينتج نفسه بنفسه في هذه العملية لا هو آدم جديد، ولا أكثر آدميّة (Prae-Adamit)، فضلًا عن أن يكون المسيح - آدم الجديد، لكنه الناتج - غير - المنظَّم - سابقًا لعمليةِ - التقدم المهيأة للعمل أو المتوقفة عنه بإيعاز منه، أي من نفسها.

3- لا تنتج عملية - التقدم نفسَها والإنسان الجديد فحسب، ولكن كذلك الشروط اللازمة لإمكان تجدُّد - تجديدها الخاص بها؛ هذا يعني نقيض الخلق من العدم، أعني بذلك خلق العدم كونه شرطًا لإمكان الخلق الذاتي لدنيوية متجددة على الدوام.

4- حرية الإنسان هي القيمة الأعلى، والشرط اللازم لإمكانية حرية الإنسان هي حرية قيمة العلم والمعرفة الإنسانية، وشرط إتمام حرية - القيمة للعلم هي حرية «استعمال» نتائجه في إنتاج حر، إعطاء معنى لحرية استعمال النتائج هي «حرية التقويم» في الاستهلاك الحر. المتلازمة التي لا رجوع عنها من القيمة - الاستعمال - وحرية التقويم هو المجتمع التقدمي، العلمي - التقني - الصناعي، الحر.

5- الإنسان الجديد المنتج نفسه بنفسه من خلال عملية - التقدم للحريات الثلاث: حرية القيمة - الاستعمال - والتقويم ليس إلهًا جديدًا والعلم الجديد الموكل إليه به ليس لاهوتًا جديدًا، ليس ألوهية - مضادة للتأليه الذاتي، وليس أيضًا «أنتروبولوجيا دينية» جديدة.

---

(11) نحتنا هذه الكلمة مقابل تلك الألمانية Entung المركّبة بدورها من طرف المؤلف من السابقة ent وتفيد معنى النفي أو النزع، واللاحقة ung وتفيد استمرار الفعل. والكلمة Entung لم تدخل في اللغة الألمانية، وقد قصد بها المؤلف، متهكمًا، المبالغة في النفي. (المُراجع)

6- الإنسان الجديد عدواني من حيث التقدم الذي لا يتوقف والنزعات الجديدة التي لا تتوقف؛ يرفض مفهوم العدو أو أي علمنة أو تبديل للمفاهيم القديمة عن العدو؛ ثم يتجاوز المتقادم عبر ما هو جديد علميًّا - تقنيًّا - صناعيًّا؛ فالقديم ليس عدوًّا للجديد؛ ينهي القديم نفسه بنفسه في سياق العملية - التقدم العلمية - التقنية - الصناعية؛ والتي إما أن تستهلك القديم - وفقًا لمقاييس قابلية الاستعمال الجديدة - وإما تتجاهله لأنه غير قابل للاستعمال، أو تدمره كونه قيمة سلبية مزعجة.

7- ألقى البرق السماوي، وأرسل الصاعقة الجديدة

ألقى إله السماء، وبنى فضاءات جديدة

إنسان إلى إنسان يتحول

أي إنسان باستثناء الإنسان نفسه.

(Eripuit fulmen caelo, nova fulmina mittit

Eripuit caelum deo, nova spatial struit

Homo homini res mutanda

Nemo contra hominem nisi homo ipse)

أختتم بالسؤال: أي حرية من الحريات الثلاث أكثرها كثافة في العدوانية الراسخة: حرية - القيمة العلمية، حرية - الإنتاج التقنية - الصناعية، أم حرية - التقويم للاستهلاك الإنساني الحر؟ إذا كان طرح هذا السؤال أصبح ممنوعًا علميًّا، لأنه في هذه الأثناء حتى مصطلح العدوانية قد أصبح لاقِيَميًا، يغدو الوضع واضحًا: [stat pro ratione libertas, et Novitas pro Libertate] الحرية تحل محل العقل، والحداثة محل الحرية.

معاني كلمات ومصطلحات

من كتاب اللاهوت السياسي

بجزءيه

English	Deutsch	عربي
Derived from	Abgeleitet von	منبثق عن/ مشتق من
Anarchism	Anarchismus	فوضوية (حركة سياسية)
Apostle	Apostel	رسول/ حواري/ من تلامذة السيد المسيح
Enlightenment	Aufklärung	التنوير (حركة فكرية أوروبية نشأت في القرن الـ18)
Authority	Autorität	سلطة
Term	Begriff	مصطلح/ تعبير
Deism (v/s Theism)	Deismus (v/s Theismus)	الربوبية (مقابل الألوهية): الإيمان بالله الخالق فقط
Decisionism	Dezisionismus	الفلسفة القرارية (الأهمية للقرار وليس للمضمون)
Dogma	Dogma	عقيدة/ إيمان/ مذهب
Decisive	Entscheidend	تقريري/ حاسم
Closure	Erledigung	إنهاء/ إبطال/ القضاء على

Eschatology	Eschatologie	الأخروية (الإيمان بالآخرة)
Estates	Estates	ممتلكات/ عقارات/ مقاطعات
Formal	Formal	رسمي/ شكلي/ نظامي
Leader	Führer	قائد (لقب أدولف هتلر منذ صعود النازية)
Credibility	Glaubwürdigkeit	صدقية
Borderline concept	Grenzbegriff	مفهوم حدّي: مفهوم يمكن أن يكون متنازعًا عليه
Canonist	Kanonist	فقيه كنسي/ مختص بقانون الكنيسة
Causality	Kausalität	سببية
Concept	Koncept	مفهوم/ فكرة/ مدلول
Paganism	Heidentum	الوثنية/ تعدد الآلهة
Immanence	Immanenz	محايثة/ حضورية
Jurisprudence	Jurisprudenz	علم التشريعات/ علم القانون/ اجتهادات قضائية
Jurist	Jurist	خبير قانوني/ خبير تشريعي
Juristic	juristisch	حقوقي/ قانوني
Legality	Legalität	قانونية/ التزام القانون
Legitimacy	Legimität	شرعية
Power	Macht	نفوذ/ قوة/ سلطة
Maxim	Maxime	مبدأ/ قاعدة/ حكمة
Metaphysics	Metaphysik	ماورائية/ غيبية/ ما وراء الطبيعة
Monotheism	Monotheismus	التوحيد (الإيمان بإله واحد)
Nomos	Nomos	ناموس/ شريعة/ قوانين

Norm	Norm	عرف/ قاعدة/ معيار
Normativism	Normativismus	الفلسفة المعيارية
Revelation	Offenbarung	وحي/ إشهار/ بوح
Order	Ordnung	نظام/ ترتيب/ أمر
Personalistic	Personalistisch	شخصاني
Pluralism	Pluralismus	تعددية (سياسية، دينية أو ثقافية)
Positivism	Positivismus	الفلسفة الوضعية
Secularized	Säkularisiert	مُعلْمَن (منزوع عنه صفته الدينية)
Scholastic	Scholastisch	أكاديمي متشدد/ اسكولاستي
Sovereign	Sovereign	الحاكم السيد/ السيادي/ الحاكم
Sovereignty	Souveränität	السيادة/ السيادية
State	Staat	دولة/ ولاية/ حالة
Subjective	Subjektiv	ذاتي
Subjectivism	Subjektivismus	ذاتوية
System	System	نظام
Theism	Theismus	الألوهية: القول بوجود إله واحد مسيّر الكون
Thesis/Final Thesis	These/Sclußthese	أطروحة/ الأطروحة النهائية
Theology	Theologie	لاهوت
Theologizing	Theologisierung	اللهْوَتة: التأمّل في أمور لاهوتية أو جعل أمرٍ ما لاهوتيًا
Transcendental	Transzendentale	تجاوزي
Trinity	Trinität	الثالوث الأقدس: الأب والابن والروح القدس

Infallibility	Unfehlbarkeit	المعصومية أو العصمة من الخطأ
Circumscribe	Umschreiben	تطويق
Causation	Ursache	تسبيب/ علّة
Reliability	Verlässlichkeit	موثوقية
Verbatim	Wörtlich	حرفيًا/ تمامًا
Competence	Zuständigkeit	كفاءة/ أهلية/ صلاحية

المراجع

Books

Altheim, Franz. *Römische Religionsgeschichte*. Berlin: Walter de Gruyter, 1931-1933.

Atger, Frédéric. *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*. [n.p: n.pb], 1906.

Ball, Hugo. *Die Flucht aus der Zeit*. [n.p: n.pb], 1931.

Barion, Hans, Ernst Forsthoff and Werner Weber (eds.). *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag, dargebracht von Freunden und Schülern*. Berlin: Duncker und Humblot, [1959].

________ [et al.] (eds.). *Epirrhosis*. Berlin: [n.pb], 1968.

Bauer, Bruno. *Christus und Die Caesaren*. [n.p: n.pb], 1877.

Caird, E. *The Social Philosophy and Religion of Comte*. Glasgow: James Maclehose and Sons, 1885.

Engels, Friedrich. *Schriften aus der Frühzeit*. G. Mayer (ed.). Berlin: [J. Springer], 1920.

Eschweiler, Carl. *Religiöse Besinnung*. vol. 2 (1931-1932).

Festgabe fur Laband. vol. 2. [n.p: n.pb], 1908.

Freund, Julien. *Le Sens du politique*. Paris: Sirey, 1965.

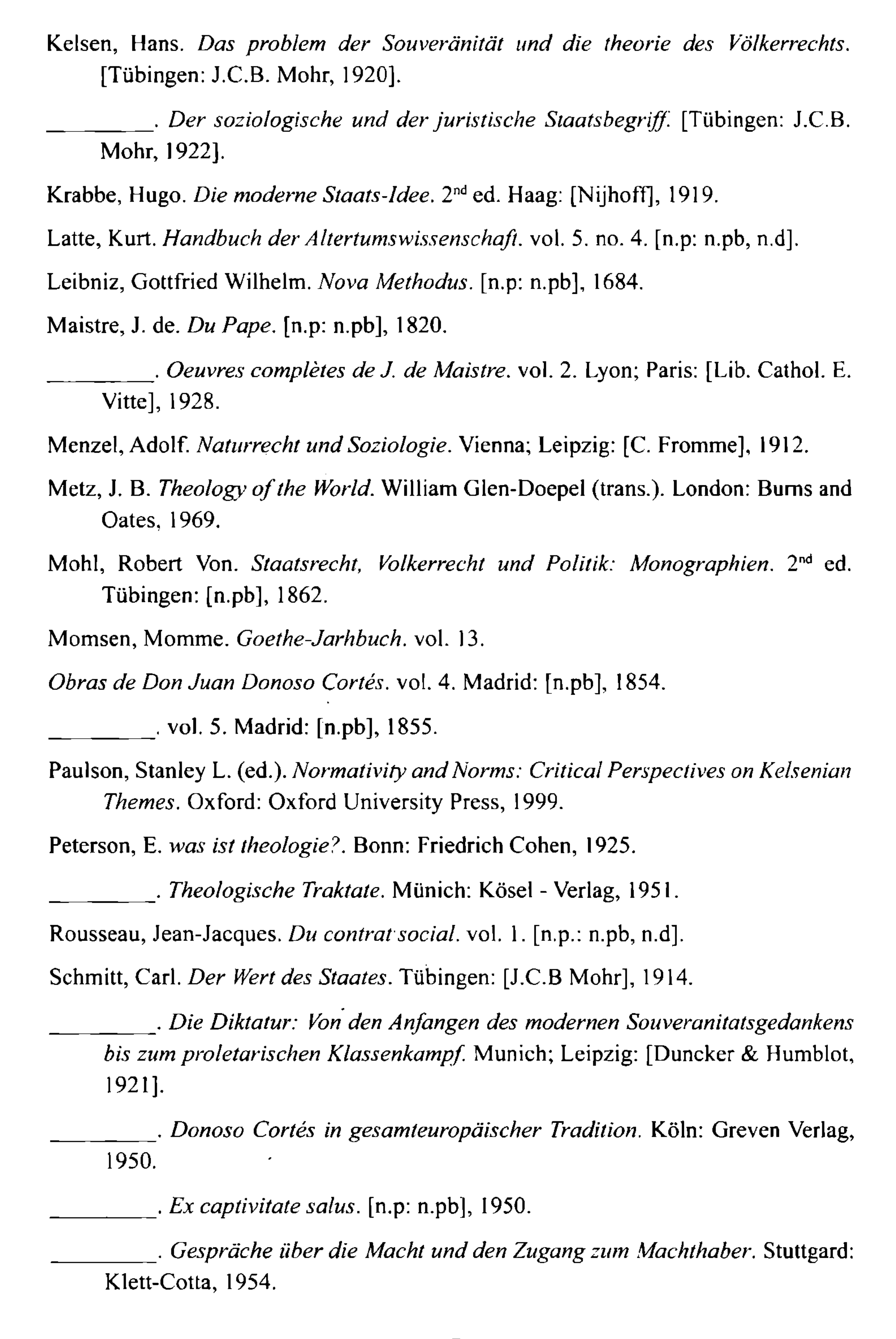
Gandillac, Maurice de. *La Sagesse de Plotin*. [n.p: n.pb], 1952.

Grabovsky, Adolph. *Trivium*. vol. 3. no. 4.

Günther, Gerhard. *Der Antichrist: Der staufische Ludus de Antichristo*. Gottfried Hasenkamp (trans.). Hamburg: Friedrich Wittig Verlag, 1969.

Hänel, Albert. *Das Gesetz im Formellen und Materiellen Sinne*. Leipzig: [H. Haessel], 1888.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. [n.p: n.pb, n.d].



Kelsen, Hans. *Das problem der Souveränität und die theorie des Völkerrechts.* [Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920].

________. *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff.* [Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922].

Krabbe, Hugo. *Die moderne Staats-Idee.* 2nd ed. Haag: [Nijhoff], 1919.

Latte, Kurt. *Handbuch der Altertumswissenschaft.* vol. 5. no. 4. [n.p: n.pb, n.d].

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nova Methodus.* [n.p: n.pb], 1684.

Maistre, J. de. *Du Pape.* [n.p: n.pb], 1820.

________. *Oeuvres complètes de J. de Maistre.* vol. 2. Lyon; Paris: [Lib. Cathol. E. Vitte], 1928.

Menzel, Adolf. *Naturrecht und Soziologie.* Vienna; Leipzig: [C. Fromme], 1912.

Metz, J. B. *Theology of the World.* William Glen-Doepel (trans.). London: Burns and Oates, 1969.

Mohl, Robert Von. *Staatsrecht, Volkerrecht und Politik: Monographien.* 2nd ed. Tübingen: [n.pb], 1862.

Momsen, Momme. *Goethe-Jarhbuch.* vol. 13.

Obras de Don Juan Donoso Cortés. vol. 4. Madrid: [n.pb], 1854.

________. vol. 5. Madrid: [n.pb], 1855.

Paulson, Stanley L. (ed.). *Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes.* Oxford: Oxford University Press, 1999.

Peterson, E. *was ist theologie?.* Bonn: Friedrich Cohen, 1925.

________. *Theologische Traktate.* Münich: Kösel - Verlag, 1951.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social.* vol. 1. [n.p.: n.pb, n.d].

Schmitt, Carl. *Der Wert des Staates.* Tübingen: [J.C.B Mohr], 1914.

________. *Die Diktatur: Von den Anfangen des modernen Souveranitatsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf.* Munich; Leipzig: [Duncker & Humblot, 1921].

________. *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Tradition.* Köln: Greven Verlag, 1950.

________. *Ex captivitate salus.* [n.p: n.pb], 1950.

________. *Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber.* Stuttgard: Klett-Cotta, 1954.

________. *Politische Romantik*. Munich; Leipzig: [n.pb], 1919.

________. *Politische Theologie*. [n.p: n.pb], 1922.

Strauss, D. F. *The Romantic on the Throne of the Caesars*. Mannheim: [n.pb], 1847.

Varro, Terentius. *Theologia Politica*. [n.p: n.pb], n.d].

Weber, Max. *Economy and Society*. Guenther Roth and Klaus Wittich (trans.). Berkeley: Univerity of California Press, 1978.

________. *Wirtschaft unt Gesellschaft*. 4th ed. Tübingen: Siebeck & Mohr, 1956.

Weinhold, K. (ed.). *Dramatischer Nachlass von J. M. R. Lenz*. Frankfurt am Main: Literarische Anstalt, 1884.

Wolzendorff, Kurt. *Deutsches Völkerrechtsdenken*. Munich: [Musarion], 1919.

________. *Die Lüge des Volderrechts*. Leipzig: [Der neue geist], 1919.

________. *Geist des Staastrechts*. Leipzig: [Der neue geist], 1920.

Periodicals

Ball, Hugo. «Politische Theologie.» *Hochland* (June 1924).

Barion, Hans. «Bericht II.» *Der Staat*. vol. 4 (1965).

________. «Bericht III.» *Der Staat*. vol. 5 (1966).

________. «Das Zwite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht I.» *Der Staat*. vol. 3 (1964).

________. «Kirche Oder Partei? Römischer Katholizimus und politische Form.» *Der Staat*. vol. 4 (1965).

«La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek.» *Annales des sciences politiques*. vol. 4 (1902).

Dempf, Alois. «Fortschrittliche Intelligenz.» *Hochland* (May - June 1969).

Gierke, Otto Von. «Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien» (Part I). *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*. vol. 30 (1874).

Schmitt, Carl. «Clausewitz als politischer Denker.» *Der Staat*. vol. 6 (1967).

________. «Die Vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinsweise zu neuen Leviathan- Interpretationen.» *Der Staat*. vol. 4 (1965).

Spranger, Edward. *Goethe-Jarhbuch*. vol. xi (1949).

Tiedermann, Rolf. «Studien zur Philosophie Walter Benjamins.» *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*. no. 16 (1965).

Wolzendorff, Kurt. «Der Reine Staat.» *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*. vol. 75 (1920).

Theses

Schmitt, Carl. «Volksentscheid und Volksbegehren.» Berlin. 1927.

Spaemann, Robert. «De Bonald und die Philosophie der Restauration.» PhD. Dissertation. Münster. 1952.

________. «Der Ursprung der Soziologie aus dem Geiste der Restauration, Studien über L. A. G. de Bonald.» PhD. Dissertation. Munich. 1959.

«What is Theology?.» 1995.

Chapters

«Das Konziliare Utopia.» in: *Säkularisation und Utopie. Ebracher studien. Ernst forsthoff zum 65. Geburstag*. Stuttgard: [n.pb], 1967.

«Kritische Studien über den Begriff der juristischen Person und über die juristische Personlichkeit der Behorden insbesondere.» in: *Archiv des offentlichen Rechts*. vol. 5 (1890).

Rheistein, Max (ed.). *Rechtssoziologie*. in: *Max Weber on Law in Economy and Society*. Cambridge, Ma: [Harvard University Press], 1966.

Schmitt, Carl. «Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisienrung.» in: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1929-1939*. Hamburg: [n.pb], 1940.

________. «Namos, Nahme, Name.» in: P. Erich Przywara. *Der beständige Aufbruch*. Siegfried Behn (ed.). Nürnberg: Glock und Lutz, 1957.

«Staatstheoretische Formen für politische Ideen.» in: *Archiv des öffentlichen Rechts*. vol. 34 (1915).

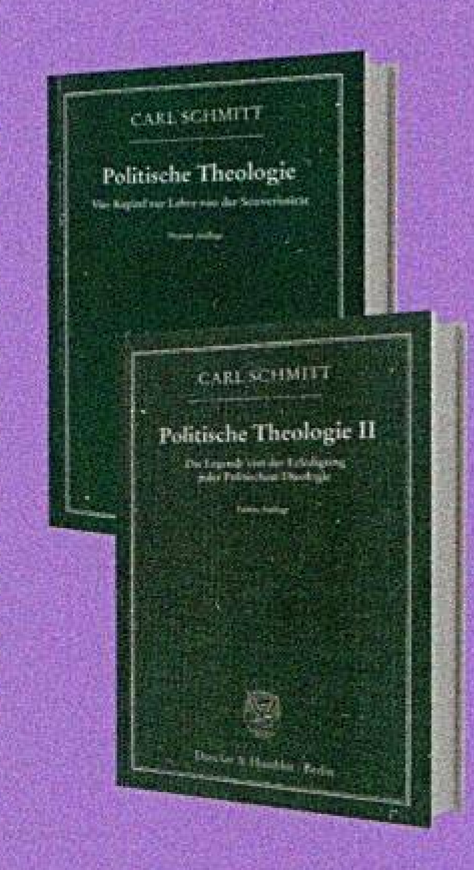
فهرس عام

- خ -

- د -

- م -

هذا الكتاب



صدر هذا الكتاب في جزءين: الأول في عام 1922، والثاني في عام 1970. يعتبر شميت أول من استعمل تعبير "اللاهوت السياسي" الذي اشتقّه من تأكيده "إن مفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلها ذات الدلالة هي مفاهيم لاهوتية مُعلمَنة"، أي تخاطب النظرية السياسية الدولة بالطريقة نفسها التي يخاطب فيها اللاهوت الله. لذا يبدأ بتعريف سيادة الدولة ويعرض ناقدًا آراء عدد كبير من المفكرين السابقين أو المعاصرين له في مسألة السيادة. كما يتطرق إلى مفهوم السيادة ومفاعيلها في دستور ألمانيا الأول، في عام 1871 بعد توحيدها، ودستورها الثاني في عام 1919 والمعروف بدستور جمهورية فايمار. ثم يحاول أن يثبت العلاقة الوثيقة بين علم اللاهوت وعلم التشريع. ويفنّد الجزء الثاني من الكتاب مقولة "إنهاء اللاهوت السياسي" التي أوردها إيريك بيترسون.

المؤلف

كارل شميت (1888-1985)، فقيه قانوني ودستوري، ويُعتبر فيلسوفًا سياسيًا أيضًا. وهو من أكثر رجال القانون الألمان شهرة في العالم، ومن أكثرهم إثارة للجدل أيضًا. تركت أعماله الكثيرة تأثيرًا كبيرًا في نظريات السياسة، القانون، الفلسفة واللاهوت السياسي، ولفتت كثيرين من المفكرين والفلاسفة السياسيين، منهم: والتر بنيامين، ليفي - شتراوس، يورغن هبرماس، فريدريش هايك، حنة أرندت وسلافوي جيجيك.

المترجمان

رانية الساحلي، باحثة ومترجمة لبنانية، مجازة في العلوم الاجتماعية والسلوكية والتعليم من الجامعة الأميركية في بيروت. عملتْ مع منظمات محلية وإقليمية ودولية، ومع مراكز أبحاث وجامعات في لبنان وخارجه. لديها مساهمات في الكتابة والترجمة ضمن منشورات متعددة وفي مواقع إلكترونية باللغات العربية والإنكليزية والفرنسية.

ياسر الصاروط، مهندس معماري وكاتب ومترجم لبناني، درس في ألمانيا. له بحوث ومقالات عدة في العمارة وفي الاجتماع. متخصص بالترجمة عن الألمانية. ترجم وراجع ترجمة عدد من الكتب لأكسيل هونيت وإرنست كاسيرر وغيرهما.

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنثروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية

السعر: 8 دولارات

ISBN 978-614-445-179-3





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies